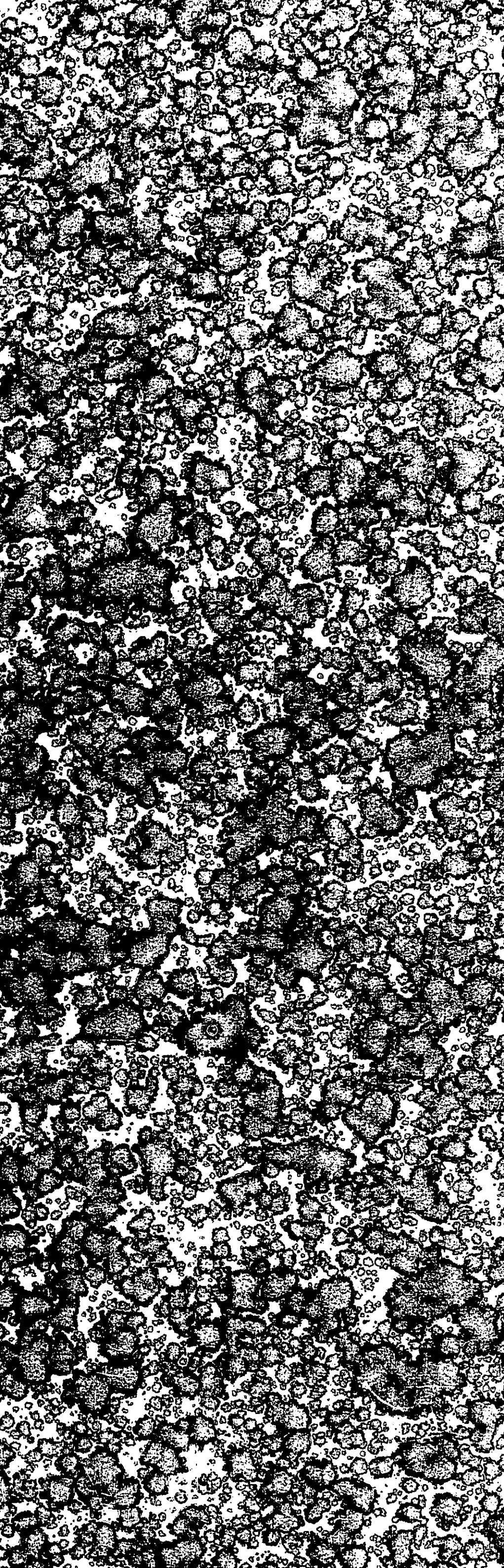



Cres
Cat Sci
entia
Vita
Exco
latur

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XVI. BAND. 1. HEFT

DIE AUFERSTEHUNG DER CHRISTEN UND NICHTCHRISTEN NACH DEM APOSTEL PAULUS

VON

DR. THEOL. HEINRICH MOLITOR
BIBLIOTHEKAR AM BISCHÖFLICHEN PRIESTERSEMINAR IN MAINZ



MÜNSTER i. W. 1933
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

NEUTESTAMENTLICHE AI
HERAUSGEGEBEN VON PROF DR. M. MEI
XVI. BAND. 1. HEFI

DIE AUFERSTE
DER CHRISTEN UND NIC
NACH DEM APOSTE

VON

DR. THEOL. HEINRICH
BIBLIOTHEKAR AM BISCHÖFLICHEN PRIES



MÜNSTER i. V
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VE

HE ABHANDLUNGEN
M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
1. HEFT

RSTEHUNG
D NICHTCHRISTEN
OSTEL PAULUS

ON

NRICH MOLITOR
EN PRIESTERSEMINAR IN MAINZ



ER i. W.
HEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 28 Augusti 1932.

Vicarius Episcopi Generalis.

Nr. L 896.

d. m.

Peters



Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W. 1933

Vorwort

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit gab mein hochverehrter Lehrer am Bischöflichen Priesterseminar in Mainz, der Hochwürdigste Herr Prälat Prof. Dr. Schäfer; er hat auch stets wärmsten Anteil am Fortgang der Arbeit genommen und manch wertvollen Wink gegeben. Es erscheint mir deshalb die erste Pflicht, ihm, der mir und wohl allen seinen Schülern eine begeisterte Liebe zur Wissenschaft des Neuen Testamentes mitzugeben wußte, ehrfurchtsvollen Dank auszusprechen.

Den allerinnigsten Dank sage ich ferner H. H. Universitätsprofessor Dr. Wikenhauser, jetzt an der Universität in Freiburg i. Br. Die Jahre, in denen ich mich in Würzburg seiner so wissenschaftlich-gründlichen und menschlich-hingebungsvollen Führung erfreuen durfte, werden mir unvergeßlich sein.

H. H. Universitätsprofessor Dr. Meinertz in Münster i. W. danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Neutestamentlichen Abhandlungen, ebenso für das Mitlesen der Korrektur. Desgleichen H. H. Geistlichen Rat Prof. Dr. Kalt am Bischöflichen Priesterseminar in Mainz für seine sehr geschätzte Hilfe.

Gewidmet sei diese Erstlingsarbeit als Zeichen dankbarer Liebe H. H. Pfarrer Neher in Münster bei Dieburg, der dem ehemaligen Kaplan in schwerer Zeit treu und edel zur Seite stand.

Mainz, Weihnachten 1931.

Heinrich Molitor.

Inhaltsangabe

2. Abschnitt.

Der Auferstehungsgedanke in den jüngeren Schriften des AT.

3. Abschnitt.

Der Auferstehungsglaube im Spätjudentum, insbesondere zur Zeit Christi.

Literaturverzeichnis

Allo, E.-B., Saint Jean. L'Apocalypse. Deuxième édition. Paris 1921.

—, Saint Paul et la „double résurrection" corporelle, in: Revue Biblique XLI, 2 (1932) p. 187—209.

Atzberger, L., Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. Br. 1896.

Bachmann, Ph., Der erste Brief des Paulus an die Korinther[3], Leipzig-Erlangen 1921, in: Kommentar zum Neuen Testament v. Th. Zahn VII.

—, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther[4], Leipzig-Erlangen 1922 (ebd. VIII).

Bardenhewer, O., Der Römerbrief des heiligen Paulus, Freiburg i. Br. 1926.

Barth, K., Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15[2], München 1926.

Bartmann, B., Paulus, die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, Paderborn 1914.

Bauer, W., Das Johannesevangelium[2], Tübingen 1925, in: Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. H. Lietzmann VI.

—, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur[2], Gießen 1928.

Belser, J., Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther, Freiburg i. Br. 1910.

Bertrams, H., Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus. Eine bibl.-theol. Untersuchung, Münster i. W. 1913, in: Neutest. Abhandlungen IV. Bd., 4. Heft.

Beyschlag, W., Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen II[2], Halle a. d. S. 1896.

Bernays, J., Gesammelte Abhandlungen, hrsg. v. H. Usener, Berlin 1895.

Bisping, A., Erklärung des ersten Briefes an die Korinther, Münster i. W. 1855, in: Exeget. Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus I, 2. Abt.

—, Erklärung des zweiten Briefes an die Korinther und des Briefes an die Galater[2], Münster i. W. 1863.

Bornhäuser, K., Die Gebeine der Toten. Ein Beitrag zum Verständnis der Anschauungen von der Totenauferstehung zur Zeit des Neuen Testamentes, 1921, in: Beitr. z. Förderung christl. Theol., 26. Bd., Heft 3.

Bousset, W., Der Brief an die Galater, in: Die Schriften des Neuen Testamentes[3], hrsg. v. W. Bousset u. W. Heitmüller II (Göttingen 1917) 31 ff.

—, Der erste Brief an die Korinther (ebd. II 74 ff.).

—, Die Offenbarung Johannis[6], Göttingen 1906, in: Krit.-exeg. Kommentar über das NT v. H. A. W. Meyer, XVI. Abtlg.

Bousset, W.-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter[3], Tübingen 1926, in: Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. H. Lietzmann, Bd. 21.

Bultmann, R., Karl Barth: „Die Auferstehung der Toten". Rezension in: Theol. Blätter, hrsg. v. Karl Ludw. Schmidt, 5. Jahrg. Nr. 1 (Jan. 1926).

Cornely, R., Commentarius in S. Pauli epistolam ad Corinthios priorem. Editio secunda emendata. Parisiis 1909, in: Cursus Scripturae Sacrae II, 2.

—, Commentarius in S. Pauli epistolas ad Corinthios alteram et ad Galatas. Editio secunda emendata. Parisiis 1909, in: Cursus Scripturae Sacrae II, 3.

Cramer, J. A., Catenae in Sancti Pauli Epistolas ad Corinthios, Oxonii M.DCCC.XLI, in: Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum, tom. V.

Cremer, H., Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch, 11. Aufl. v. Julius Kögel, Stuttgart-Gotha 1923.

Deißner, K., Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, Leipzig 1912.

Dibelius, M., An die Kolosser, Epheser, an Philemon[2], Tübingen 1927, in: Handbuch z. Neuen Testament, hrsg. v. H. Lietzmann, Bd. 12.

—, An die Thessalonicher I—II. An die Philipper[2], Tübingen 1925 (ebd. Bd. 11).

Dobschütz, E. v.„ Die Thessalonicherbriefe[7], Göttingen 1909, in: Krit.-exeg. Kommentar über das NT v. H. A. W. Meyer, X. Abt.

Estius, G., In divi Pauli epist. Commentarius, tom. prior., Duaci MDCXIV.

Feine, P., Theologie des Neuen Testaments[4], Leipzig 1922.

—, Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus, Gütersloh 1927, in: Beiträge z. Förd. christl. Theol. hrsg. v. Schlatter und Lütgert, 2. Reihe, 12. Bd.

Freundorfer, J., Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Röm 5, 12—21, Münster i. W. 1927: in: Neutest. Abh. 13. Bd., Heft 1—2.

Fries, S. A., Jesu Vorstellung von der Auferstehung der Toten, in: Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1900, 291 ff.

Gall, A. v., *Βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926, in: Religionswiss. Bibliothek, hrsg. v. Streitberg, Bd. 7.

Goettsberger, J., Das Buch Daniel, Bonn 1928, in: Die Heilige Schrift d. A. T., hrsg. v. Fr. Feldmann u. Herkenne, VIII. Bd., 2. Abteil.

Grimm, W., Über die Stelle 1 Kor 15, 20—28, in: Hilgenfelds Zeitschrift f. wiss. Theol. XVI (1873) 380 ff.

Gröbler, P., Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr., in: Studien und Kritiken 52 (1879) 651—700.

Gutjahr, F. S., Die Briefe des heiligen Paulus, I. Bd. (1. und 2. Heft): Die zwei Briefe an die Thessalonicher[2], Graz und Wien 1902; II. Bd.: Die zwei Briefe an die Korinther; Heft 1 u. 2[2], 1921; Heft 3 u. 4[2], 1922; Heft 5—7, 1917.

Hadorn, W., Das tausendjährige Reich, Berlin-Lichterfelde 1915, in: Bibl. Zeit- und Streitfragen, hrsg. v. Kropatscheck, X. Serie, 4. Heft.

—, Zukunft und Hoffnung. Grundzüge einer Lehre von der christl. Hoffnung, 1914, in: Beitr. z. Förderung christl. Theologie, 18. Jhrg., Heft 1.

Harnack, A., Neue Untersuchungen zur Apg und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1911, in: Beiträge zur Einleitung in das NT: IV.

Haupt, E., Die Gefangenschaftsbriefe[8. 7], Göttingen 1902, in: Krit.-exeg. Kommentar v. H. A. W. Meyer, VIII. u. IX. Abt.

Heinrici, C. F. G., Paulinische Probleme, Leipzig 1914.

—, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinther, Berlin 1880

Holl, K., Das Apokryphon Ezechiel (aus Schrift und Geschichte, Festschrift für Adolf Schlatter, Stuttgart 1922, 85—98).

Holtzmann, H. J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl. v. A. Jülicher und W. Bauer, 2 Bde., Tübingen 1911.

Jülicher, Ad., Der Brief an die Römer, Göttingen 1917, in: Die Schriften d. N. T. II³ 223 ff.

Jeremias, Joachim, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum (Vortrag auf dem zweiten Theologentag in Frankfurt a. M. 1928), in: Deutsche Theologie II 106—119. Hrsg. v. E. Pfennigsdorf, Göttingen 1929.

Juncker, A., Die Ethik des Apostels Paulus I, Halle a. d. S. 1904, II 1919.

Kabisch, R., Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus, Göttingen 1893.

—, Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht, Göttingen 1889.

Kautzsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., 2 Bde., Tübingen 1900.

Keulers, J., Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches, Freiburg 1922, in: Bibl. Studien XX 2—3.

Klostermann, E., Das Markusevangelium², Tübingen 1926, in: Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. H. Lietzmann, 3. Abt.

—, Lukas, Tübingen 1919, ebd. 5. Abt.

Knabenbauer, J., Commentarius in evangelium secundum Lucam, in: Cursus Scripturae Sacrae, 2. ed. Parisiis 1905 (Reimpressa 1926).

Knopf, R., Die Apostelgeschichte, in: Die Schriften des Neuen Testaments³ III (Göttingen 1917) 1—157.

Köstlin, Fr., Die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung, in: Jahrb. f. Deutsche Theologie, XXII (1877) 271—288.

Kühl, E., Über 2 Kor 5, 1—10. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus, Königsberg 1904.

Lagrange, M J., Épître aux Romains, Paris 1916.

—, Évangile selon Saint Luc, Paris 1921.

—, Évangile selon Saint Jean³, Paris 1927.

Lapide, Cornelius a, Commentaria in Scripturam Sacram XVIII (Parisiis MDCCCLXXVI).

Lietzmann, H., An die Römer², Tübingen 1919, in: Handbuch zum N. T. Bd. 3.

—, An die Korinther I II³, Tübingen 1931, in: Handbuch zum NT Bd. 9.

—, An die Galater², Tübingen 1923, in: Handbuch zum NT Bd. 10.

Lueken, W., Der erste Brief an die Thessalonicher, in: Die Schriften des NT³ II (Göttingen 1917) 5—21.

—, Der zweite Brief an die Thessalonicher, in: Die Schriften des NT³ II (Göttingen 1917) 21—30.

Luthardt, E., Die Lehre von den letzten Dingen³, Leipzig 1885.

Messel, N., Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, Gießen 1915, in: Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 30.

Monse, F. X., Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur Neutestamentlichen Theologie, Münster i. W. 1915, in: Neutest. Abhandl. Bd. V, Heft 2—3.

Moore, G. F., Judaism in the first centuries of the Christian Era, 2 Bde., Cambridge 1927.

Mundle, W., Die Exegese der paulinischen Briefe im Kommentar des Ambrosiaster, Marburg i. Hessen 1919.

—, Das Problem des Zwischenzustandes in dem Abschnitt 2 Kor 5, 1—10, in: Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstage, Tübingen 1927, 93—109.

Murillo, L., Paulus et Pauli Scripta I, Romae 1926.
Natalis, Alex., Commentarius literalis et moralis in omnes epistolas sancti Pauli Apostoli et in VII epistolas catholicas, Parisiis CIƆIƆCCXLVI.
Nikel, J., Grundriß der Einleitung in das Alte Testament, Münster i. W. 1924.
Nötscher, F., Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, Würzburg 1926.
Oemmelen, H. J., Zur dogmatischen Auswertung von Röm 5, 12—14. (Ein neuer Versuch), Münster i. W. 1930.
Peters, N., Die Leidensfrage im Alten Testament, Münster i. W. 1923, in: Bibl. Zeitfragen XI, 3—5.
Pfleiderer, O., Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie, 1. Aufl. Leipzig 1873, 2. Aufl. Leipzig 1890.
—, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang I², Berlin 1902.
Prat, F., La Théologie de Saint Paul, I¹⁰ Paris 1924, II⁷ Paris 1923.
Reinhard, W., Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen. Nach den Briefen des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Untersuchung, Freiburg 1918, in: Freiburger Theol. Stud., hrsg. v. G. Hoberg, Heft 22.
Reitzenstein, W., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., Leipzig 1920, 3. Aufl. Leipzig 1927.
Rießler, P., Das Buch Daniel, erklärt, Wien 1902, in: Kurzgef. wissensch. Commentar z. d. hl. Schriften d. A. T. III 3, 2.
—, Das Testament Abrahams. Ein jüdisches Apokryphon, in: Theol. Quartalschrift 106 (Tübingen 1925) 3—22.
~~Schaefer, A., Erklärung der beiden Briefe an die Korinther, Münster i. W.~~ 1903, in: Die Bücher des NT II. Bd.
Schaefer, J., Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. I. Teil: Das heilige Evangelium Jesu Christi und die Apostelgeschichte. II. Teil: Die Briefe der Apostel und die Geheime Offenbarung. Übersetzt und erklärt. Steyl 1928.
Schauf, W., Die Lehre des hl. Paulus von der Auferstehung im Rahmen seiner physisch-mystischen Erlösungsvorstellung, in: Theologie und Glaube XIV (1922) 65—72.
—, Sarx, der Begriff „Fleisch“ beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre, Münster i. W. 1924, in: Neutest. Abhandl., XI, 1—2.
Schlatter, A., Die korinthische Theologie, Gütersloh 1914, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie, 18. Jhrg., 2. Heft.
—, Das große Kapitel von der Totenauferstehung 1 Kor 15, Stuttgart 1927.
Schmidt, H., Auferstehungshoffnung im Neuen Testament (Diss. Heidelb.), Oldenburg i. O. 1928.
Schmidt, T., Der Leib Christi (*Σῶμα Χριστοῦ*). Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken, Leipzig-Erlangen 1919.
Schmiedel, P. W., Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther⁴, Leipzig 1909, in: Handcommentar zum Neuen Testament, II. Bd., 1. Abt.
Schneider, J., Die Passionsmystik des Paulus. Ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen, in: Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. v. H. Windisch, Heft 15, Leipzig 1929.
Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde., Leipzig I⁵ 1920, II⁴ 1907, III⁴ 1909.
Schwally, F., Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, Gießen 1892.

Schweitzer, A., Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.
Seisenberger, M., Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach dem 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes, in: Exegetisch-dogmatische Abhandlung, Regensburg 1867.
Sickenberger, J., Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer, Bonn 1919.
—, Das tausendjährige Reich in der Apokalypse, in: Festschrift zum 60. Geburtstage Sebastian Merkles, hrsg. v. W. Schellberg, Düsseldorf 1922, 300 ff.
Sommerlath, W., Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, Leipzig 1923.
Souter, A., The earliest latin Commentaries of the epistles of St Paul, Oxford 1927.
Spörri, Th., Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief, in: Neutestamentliche Forschungen, hrsg. v. O. Schmitz, II, 2, Gütersloh 1925.
Stegmann, B. A., Christ the „Man from heaven", Washington 1927.
Strack, H. L.-Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1922—1928.
Teichmann, E., Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, Freiburg und Leipzig 1896.
Commentaria Sancti Thomae Aquinatis in epistolas Pauli, Parisiis 1529.
Tillmann, F., Das Johannesevangelium[4]. Übersetzt und erklärt, in: Die Heilige Schrift übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten hrsg. v. F. Tillmann, III (Bonn 1931).
—, Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen, Freiburg 1909, in: Bibl. Stud., hrsg. v. O. Bardenhewer, Bd. XIV, Heft 1—2.
—, Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. 2. Teil: Briefe und Geheime Offenbarung. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Bonn a. Rh. 1927, in: Religiöse Schriftenreihe der Buchgemeinde Bonn, 3. Bd.
Titius, A., Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900.
Violet, Bruno, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in Deutscher Gestalt, Leipzig 1924. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrsg. von der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 32).
Volz, P., Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen und Leipzig 1903.
Weber, H. E., Die Formel „in Christo Jesu" und die paulinische Christusmystik, in: Neue kirchl. Zeitschr. XXXI (1920) 213 ff.
Weber, W., Der Auferstehungsglaube im Eschatologischen Buche der Weisheit Salomos, in: Zeitschrift f. w. Theol. 1912, 205—239.
Weiß, B., Lehrbuch der Bibl. Theologie des Neuen Testamentes[7], Stuttgart und Berlin 1903.
—, Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus[7], in: Kritisch-exeget. Kommentar v. H. A. W. Meyer XI, Göttingen 1902.
Weiß, J., Der erste Korintherbrief[9], in: Krit.-exeget. Kommentar v. H. A. W. Meyer V, Göttingen 1910.
—, Das Urchristentum (hrsg. v. R. Knopf), Göttingen 1917.
Weiß, J.-Heitmüller, W., Die Offenbarung des Johannes, in: Die Schriften des N. T.[3] IV (Göttingen 1920) 229 ff.
Wellhausen, J., Das Evangelium Lucae, Berlin 1904.

Werner, M., Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie, Gießen 1923, in: Beihefte zur Zeitschrift f. d. Neutestam. Wissensch., Beih. 1.
Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert, Münster (Westf.) 1921, in: Neutestamentl. Abhandl. VIII 3—5.
—, Die Christusmystik des hl. Paulus, Münster i. W. 1928, in: Bibl. Zeitfragen XII 8—10.
—, Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse, in: Römische Quartalschrift 1932, 1.
Windisch, H., Der zweite Korintherbrief[9], Göttingen 1929, in: Kritisch-exeget. Kommentar v. H. A. W. Meyer VI.
Zahn, Th., Das Evangelium des Lukas [3—4], Leipzig-Erlangen 1920, in: Kommentar zum NT, hrsg. v. Th. Zahn, III.
—, Das Evangelium des Johannes [5—6], Leipzig-Erlangen 1921, in: Kommentar zum NT, hrsg. v. Th. Zahn, Bd. IV.
—, Der Brief des Paulus an die Römer [1—2], Leipzig-Erlangen 1910, in: Kommentar zum NT, hrsg. v. Th. Zahn, Bd. III.
—, Die Offenbarung des Johannes, 1.—3. Aufl., 2 Bde., Leipzig-Erlangen 1924 bis 1926, in: Kommentar z. NT, hrsg. v. Th. Zahn, Bd. XVIII.
Zorell, Franciscus, Lexicon Graecum Novi Testamenti. Editio altera novis curis retractata. Parisiis 1931, in: Cursus Scripturae Sacrae, inchoatus auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer S. J., ab aliis eiusdem Societatis Jesu presbyteris continuatus, Pars prior, VII.

Abkürzungen

Für die biblischen Bücher die üblichen.
M G = Migne, Patrologiae Cursus completus. Series graeca.
M L = Migne, Patrologiae Cursus completus. Series latina.
B K V = Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von O. Bardenhewer, K. Weymann, Th. Schermann und J. Zellinger.

Einleitung.

Zur Geschichte des Problems.

Der heilige Apostel Paulus hatte des öfteren Veranlassung, seinen neugegründeten Gemeinden die grundlegende Lehre des Christentums von der Auferstehung der Toten zu verkünden. Mit besonderem Ernst und Nachdruck mußte er es in seinem ersten Briefe an die Korinther tun; hier war man nicht nur über das „Wie“ der Auferstehung im unklaren (1 Kor 15, 35 ff.), sondern es waren auch Leugner der Tatsache selbst aufgetreten (V. 12). Der Apostel kommt auch in seinen übrigen Briefen immer wieder auf diese Lehre zu sprechen, aber oft nur andeutungsweise. Darum ist seine Auffassung nicht in allen Punkten leicht und sicher verständlich. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, sie unter Berücksichtigung seiner theologischen Anschauungen überhaupt zu untersuchen. Das soll für einen Punkt in der vorliegenden Arbeit geschehen: die Auferstehung der Christen und Nichtchristen. Das Problem des Auferstehungsleibes dagegen soll nicht behandelt werden.

Ein kurzer Überblick über die Stellungnahme der altchristlichen und neueren exegetischen Literatur zu dieser Frage soll dazu dienen, das Problem in seiner Art und Verzweigung zu erkennen. Hauptsächlich kommt dabei 1 Kor 15, 22 zur Sprache.

1. Schon in dem altchristlichen Schrifttum gab es in bezug auf die Frage, ob Paulus in direkter Weise eine Teilnahme aller Menschen, der guten und der bösen, an der Auferstehung gelehrt habe, zwei Ansichten.

Origenes († 254) unterscheidet in seiner Erklärung zu Röm 6, 5—7 eine geistige Auferstehung durch den Glauben und eine Auferstehung des Fleisches, welche bei der zweiten Ankunft des Herrn stattfinde und sich auf alle erstrecke. Die letztere, die für uns allein in Betracht kommt, finde nach Röm 6, 23 in zweifacher Form statt: als solche, die ewiges Leben allein, und als solche, die ewiges Leben in Christo Jesu bringe. Diejenigen, die zu ersterem auferstehen, werden auferweckt zu ewiger Verwirrung und Schmach[1]. Auch die wichtige Stelle 1 Kor 15, 22 erklärt er im Sinne der allgemeinen Aufer-

[1] M G 14, 1067.

stehung, da Paulus nicht ausdrücklich sage, in Christus würden nur die Gerechten lebendig gemacht werden[2]. Einen Grund für die allgemeine Auferstehung sieht Origenes darin, daß die Feinde Jesu doch einen Teil aller jener ausmachten, „die ihm vom Vater gegeben seien“[3].

Auch die beiden hervorragenden Mitglieder der antiochenischen Exegetenschule, Johannes Chrysostomus und Theodoret von Cyrus, vertreten die Ansicht, daß Paulus 1 Kor 15, 22 ausdrücklich von einer allgemeinen Auferstehung spreche. Chrysostomus († 407) erklärt in seiner 39. Homilie zum ersten Korintherbriefe in sehr wirkungsvoller Weise, daß das Wort des Apostels: „in Christus werden alle lebendig gemacht werden“ sich nicht auf die einstige Rechtfertigung aller, sondern nur auf die leibliche Auferstehung aller beziehe[4].

In den VV. 23[5] und 24[6] sieht er ebenfalls die Allgemeinheit der Auferstehung durch Paulus ausgesprochen. Theodoret († 458) verbindet in seiner Auslegung von 1 Kor 15, 22 wie Chrysostomus die dortige Aussage mit V. 23, indem er so eine allgemeine Auferstehung, aber zu verschiedenartigem Endziele feststellt[7]. Die Auferstehung der Gerechten und ihre Entrückung Christus entgegen (1 Thess 4, 17) erfolgt nach Theodoret zuerst, und dann erst wird das Ende stattfinden mit der allgemeinen Auferstehung[8].

Von den Lateinern sieht Tertullian († um 220) die Allgemeinheit der Auferstehung in 1 Kor 15, 20 ausgesprochen. „Dem Fleische und dem Blute“, sagt er, werde an dieser Stelle nicht als Substanzen die Auferstehung direkt durch Paulus abgesprochen, sondern nur in Rücksicht auf ihre Schuld. Nur das Reich Gottes, das zur Auferstehung hinzukomme, könnten die Werke des Fleisches und Blutes nicht erben, es gebe ja auch noch eine Auferstehung zum Gerichte. In prägnanter Antithese stellt Tertullian fest: „Inde et confirmatur carnis resurrectio generalis, cum specialis excipitur. Dum enim in quem statum non resurgat edicitur, in quem resurgat subauditur“[9].

---

[2] Cramer V, 297.

[3] MG 14, 745.

[4] MG 61, 336 sq.

[5] MG 61, 337.

[6] Cramer, V 300: zuerst erfolgt die Auferweckung und Entgegenfahrt der Christuszugehörigen; *εἶτα μετὰ τοῦτο τὸ τέλος τῶν πάντων πραγμάτων καὶ αὐτῆς ἀναστάσεως. τὸ καὶ τοὺς λοιποὺς λοιπὸν ἐγείρεσθαι.*

[7] MG 82, 353.

[8] a) MG 82, 356. — b) Cramer V, 300.

[9] ML 2, 867 (de resurrectione carnis, cap. 50).

Im vierten Jahrhundert schreibt der sog. Ambrosiaster[10], „der beste altchristliche Gesamtkommentar zu den paulinischen Briefen“[11], aus der Regierungszeit des Papstes Damasus (366—384): „Obwohl er (Paulus) also die allgemeine Auferstehung zugebilligt hat, so daß, wie in Adam alle, seien es Gerechte, seien es Ungerechte — sterben, so auch in Christus alle — ob Gläubige, ob Ungläubige — auferstehen, so doch die Ungläubigen zur Strafe; dennoch scheinen sie ‚belebt‘ zu werden, weil sie ihre Körper wieder erhalten, um nicht mehr zu sterben, sondern um in ihnen endlos zu leiden, da sie nicht glauben wollten“[12].

Demgegenüber findet bei Irenäus († um 202), der sonst wiederholt für die Allgemeinheit der Auferstehung eintritt[13], die Stelle 1 Kor 15, 22 folgende ethische Ausdeutung: „Diese also zu beleben (nämlich die Substanz des Fleisches) kam der Herr, damit, wie wir in Adam alle sterben, weil psychischer Art, wir in Christus leben werden, weil geistiger Art, indem wir nicht das Gebilde Gottes ablegen, sondern die Begierden des Fleisches, und den Hl. Geist empfangen“[14].

Auf die Gerechtfertigten, die Gläubigen, das Pneuma der Gotteskindschaft Besitzenden will Cyrillus von Alexandrien († 444) die Auferstehungsteilnehmer 1 Kor 15, 22 beschränkt wissen[15]. Ganz besonders huldigt von den lateinischen Kirchenvätern der große Augustinus (354—430) dieser Erklärung. In seinem Briefe 166 an Hieronymus schreibt er: „Durch diese apostolische, göttliche und deutliche Lehre geht nämlich genügend klar hervor, daß niemand dem Tode verfällt außer durch Adam, niemand zum ewigen Leben kommt außer durch Christus. Das ist nämlich die Bedeutung von ‚alle‘ und ‚alle‘, weil alle Menschen, wie sie durch die erste, das ist fleischliche Geburt zu Adam gehören, zu einer zweiten, das ist geistigen, Geburt kommen, alle jene, die zu Christus gelangen. Darum ist also hier sowohl wie dort ‚alle‘ gesagt, weil — wie alle, die sterben, nur in Adam sterben —, so alle, die lebendig gemacht

[10] Über die Person des Verfassers und die Zeit der Abfassung vgl. Wilh. Mundle, Die Exegese . . . S. 17; Alexander Souter, The earlist Latin Commentaries 48; Jos. Freundorfer, Erbsünde 133 Anm. 5.

[11] Rauschen-Wittig, a. a. O. 219; Mundle, a. a. O. 16 (vgl. 17. 56. 94) ist der Ansicht, daß der Ambros. wegen seiner Nüchternheit und relativen Unbefangenheit als der bedeutendste Ausleger des lateinischen Westens zu gelten hat, wenn auch die Kenntnis des A. von der paul. Theologie noch sehr unvollkommen ist.

[12] ML 17, 264.

[13] Atzberger, a. a. O. 255.

[14] MG 7, 1154 (haereses 5, 12).

[15] a) MG 74, 901 (in ep. I ad Cor.). — b) Cramer V, 298.

werden, nur in Christus lebendig gemacht werden. Deshalb muß jeder, der uns sagt, daß jemand bei der Auferstehung der Toten belebt werde (d. h. den Verklärungsleib erhalte), außer in Christus gleichsam als allgemeine Pest für den Glauben verabscheut werden"[16]. Nicht minder deutlich schreibt Augustinus zu 1 Kor 15, 22: „Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden" in De Civ. Dei: „‚alle' übrigens, nicht weil alle, die in Adam sterben, Glieder Christi sein werden (der weitaus größere Teil davon wird vielmehr mit dem zweiten, ewig währenden Tode bestraft), sondern deshalb ist in beiden Satzgliedern ‚alle' gesetzt, weil man nur in Christo durch einen geistigen Leib belebt wird, wie man nur in Adam dem seelischen Leibe nach stirbt"[17]. Die gleiche Ansicht, daß *ζωοποιηθήσονται* nur vom Leben der Verklärung zu verstehen sei, vertritt Leo I., der Große (440—461), im Sermo 65 (64) über das Leiden des Herrn[18] und in seinem Briefe: „An den Klerus und an das Volk der Stadt Konstantinopel"[19]. Auch Pelagius (nach 418), dessen Kommentar zu den 13 Briefen Pauli zu Karlsruhe in dem aus dem neunten Jahrhundert stammenden Reichenauer Codex gefunden wurde, versteht 1 Kor 15, 22 von der Auferstehung der Gerechten, ohne die Allgemeinheit der Auferstehung an sich zu leugnen[20].

2. Diese Verschiedenheit bezüglich der Auffassung, ob Paulus auch die Auferstehung der Gottlosen in direkter Weise ausspreche, wie wir sie bei den Theologen und Exegeten der ersten 500 Jahre festgestellt haben, finden wir auch im Mittelalter und bis vor 100 Jahren. Für die Auslegung zugunsten der universalen Auferstehung sind folgende Exegeten und Theologen: Johannes von Damaskus[21] (geb. um 700); Haymon von Halberstadt[22] († 853); Hrabanus Maurus[23] († 856); Theophy-

[16] M L 33, 729 s. Cf. ep. ad Optatum 190 ML 33, 858.

[17] De civitate Dei XIII, 23, 3 (M L 41, 398). Übersetzung nach B K V.

[18] M L 54, 363. [19] M L 54, 870.

[20] Jetzt herausgegeben von Souter: Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St Paul Nr. 2: Text and apparatus criticus, Cambridge 1926. Pelagius schreibt: Omnes quidem resurgent, sed soli hi vivifica(bu)ntur (in Christo) qui Christi merebuntur corpori copulari (p. 217), vgl. Souter, The earlist Latin Commentaries 205. 229.

[21] M G 95, 693: *Μὴ ἐπειδὴ ἀνάστασιν ἤκουσας, νόμιζε πάντας τῶν αὐτῶν ἀπολαύειν.* Diese Erklärung zu V. 23 berechtigt zur Annahme, daß Joh. v. Dam. das Vorausgehende von der allgemeinen Auferstehung verstanden hat.

[22] M L 117, 596.

[23] M L 112, 145: Hrab. Maurus gibt dieselbe Erklärung, wie wir sie oben aus dem sogenannten Ambrosiaster zitiert haben.

lact[24], der im elften Jahrhundert lebte; Thomas von Aquin (1225—1274), nach dessen Deutung die Guten und Bösen in Christus dem Leben der Natur nach auferstehen, dem Leben der Gnade nach aber nur die Guten. 1 Kor 15, 22 sei jedoch nur von dem natürlichen Leben die Rede, welches allen zuteil werde[25].

Dagegen sind für eine Beschränkung der in V. 22^b verkündeten Auferstehung auf die Gerechten Sedulius Scotus[26], der um 840/68 an der Domschule zu St. Lambert in Lüttich dichtete, Petrus Lombardus[27] († 1160); Guilelmus Estius (1542—1613), der diese Auffassung vor allem, weil sie mit den paulinischen Aussagen Röm 5 übereinstimme, für die wahrscheinlichere hält[28]; auch Cornelius a Lapide (1567—1637) sieht in der Deutung von 1 Kor 15, 22 zugunsten der allgemeinen Auferstehung nicht die Ansicht des Apostels, da dieser hier nicht von dem traurigen Schicksal der Gottlosen, sondern von der seligen Auferstehung der Heiligen spreche[29]. Jedoch kann nach ihm das *τέλος* in V. 24 in dem Sinne verstanden werden, daß damit die allgemeine Auferstehung, auch die der Bösen gemeint sei[30]. Alexander Natalis (1639—1724) leitet seine Anschauung von der auf die Gerechten beschränkten Auferstehung von dem Gedanken her, daß nur die Christuszugehörigen lebendige Glieder des Leibes Christi seien[31].

3. Von den Exegeten der neueren Zeit gibt auf katholischer Seite M. Seisenberger[32] der Erklärung im allgemeinen Sinne den Vorzug. Von den Protestanten nehmen das *πάντες* in beiden Gliedern des Verses allumfassend: Johannes Weiß[33], Karl Barth[34], der das folgende *οἱ τοῦ Χριστοῦ* nicht exklusiv, sondern repräsentativ verstanden wissen will, und R. Reitzenstein[35].

---

[24] M G 124, 761.

[25] Commentaria Sancti Thomae Aquinatis in epistolas Pauli, Parisiis 1529, zu 1 Kor 15, 22; man vergleiche dazu seine Erklärung zum Röm 5, 18 f., wo es sich aber nicht, wie es nach Thomas 1 Kor 15, 22 der Fall ist, um das natürliche, sondern um das übernatürliche Leben handelt.

[26] M L 103, 158.

[27] M L 191, 1678.

[28] In divi Pauli epist. commentar. tom. prior 484.

[29] Commentaria in Scripturam Sacram XVIII, 403.

[30] A. a. O. XVIII 403.

[31] Commentarius litteralis et moralis in omnes epistolas Sancti Pauli Apostoli et in VII epistolas catholicas 487.

[32] Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches 66 ff.

[33] Der erste Korintherbrief[9] 356 ff.; vgl. J. Weiß, Das Urchristentum (hrsg. v. R. Knopf) 413.

[34] Die Auferstehung der Toten 98 f.

[35] Die hellenistischen Mysterienreligionen 342.

Nur auf die Gerechten beziehen die Stelle katholischerseits: Aug. Bisping[36], Rud. Cornely S.J.[37], Al. Schaefer[38], Fr. Tillmann[39], J. Sickenberger[40], F. S. Gutjahr[41], Fr. Prat S.J.[42], Wilh. Schauf[43] und L. Murillo[44]. Auf nichtkatholischer Seite sind zu nennen: Georg Heinrici[45], K. Deißner[46], Th. Bachmann[47], P. Feine[48], E. Sommerlath[49], M. Werner[50], nach dessen Meinung bei der Parusie nur die verstorbenen Christen auferweckt werden, am Ende aber eine letzte allgemeine Auferstehung stattfindet.

Ähnlich W. Hadorn[51] und Th. Zahn[52]. Hans Lietzmann[53] will die Frage offen lassen, ob in 1 Kor 15, 22 (ebenso in Röm 5, 18) *πάντες* im zweiten Glied „alle Christen" oder wie im ersten Glied „alle Menschen" heißt. Fasse man aber *τέλος* in V. 24 als „Weltende", dann verliere die Bezugnahme auf die Ungläubigen ihre beste Grundlage, und man werde das zweite *πάντες* lieber auf „alle Christen" beziehen. Eine Reihe von protestantischen Exegeten ist der Ansicht, daß Paulus nicht nur nichts von der Auferstehung der Nichtchristen sage, sondern daß in seiner Theologie gar kein Platz für sie sei, daß sie in unausgleichbarem Widerspruch mit seinen Aussagen über die Auferstehung der Christen stehe. Das ist die Auffassung von Fr. Köstlin[54], O. Pfleiderer[55], R. Kabisch[56] und H. J. Holtzmann[57].

Es ist also ein uraltes Problem, das in der vorliegenden Arbeit über die Auferstehung der Christen und Nichtchristen beim Apostel Paulus untersucht werden soll. Auf katholischer

---

36 Erklärung des 1 Kor² 271 f.
37 Comment. in S. Pauli ep. ad Cor. priorem² 469.
38 Erklärung der beiden Briefe a. d. Kor. 314.
39 Die Wiederkunft Christi 183 ff.
40 Die beiden Briefe an die Korinther 64 f.
41 Die Briefe des heiligen Apostels Paulus II, 3 u. 4, 381 ff.
42 La Théologie de Saint Paul I, 160 f. II 208 f.
43 Sarx 247. 43 ff. 46. 51.
44 Paulus et Pauli Scripta I 300. 399—401.
45 Das erste Sendschreiben a. d. Kor. 495 f.; vgl. 500.
46 Auferstehungshoffnung . . . 20 f. 93.
47 Der erste Korintherbrief³ 441 ff.
48 Theologie d. NT⁴ 233. 300.
49 Der Ursprung des neuen Lebens 68.
50 Der Einfluß paulin. Theologie 154 f.
51 Das tausendj. Reich 34 f.
52 Die Offenbarung des Joh II, 1—3 603 f.
53 An die Korinther I. II³ 80 u. 81.
54 Die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung 287.
55 Der Paulinismus² 279 f.; vgl. 1 Aufl. 271.
56 Die Eschatologie des Paulus 267 f. 285 A.
57 Lehrbuch der neutest. Theologie II² 53, 212. 222.

Seite gibt es noch keine spezielle Abhandlung zu dieser Frage. Nur gelegentlich, z. B. bei Tillmann[58] und Nötscher[59], ist sie mitbehandelt worden. Bei ihrer Wichtigkeit ergibt sich daraus die Berechtigung zu der Untersuchung.

Der Weg für dieselbe wird durch die Geschichte des Problems von selber vorgezeichnet.

Wir stellen zuerst dar, was Paulus über die Auferstehung der Christen sagt: I. Hauptteil.

Dann, wie er sich zu der Frage nach der Auferstehung der Nichtchristen stellt: II. Hauptteil.

Zur Beurteilung der paulinischen Auffassung und zum besseren Verständnis derselben ist es erforderlich, sie mit dem Auferstehungsglauben seiner Zeit, also einerseits des Judentums, aus de mer stammt, anderseits des Christentums, dem er angehört, in Beziehung zu setzen. Darum versuchen wir schließlich in kurzen Zügen darzustellen, was die übrigen Schriften des NT und das Judentum über unser Problem sagen, und vergleichen die Lehre des Apostels Paulus damit: III. Hauptteil.

[58] Die Wiederkunft Christi 182—192.

[59] Altorientalischer und alttestamentl. Auferstehungsglaube 305 ff.

I. Hauptteil:

Die Auferstehung der Christen.

§ 1. Die Tatsache der Auferstehung.

a) Die Auferstehung der Christen ist ein Hauptpunkt in der Theologie des hl. Paulus. An zahlreichen Stellen spricht er davon wie von einer selbstverständlichen Wahrheit.

So wird im Römerbrief 5, 12—21 der Gedanke ausgeführt: Wie durch Adam Sünde und Tod auf alle Menschen gekommen sind, so durch Christus Gerechtigkeit und Leben. Denn „wenn wir (ihm) verwachsen sind in der Ähnlichkeit seines Todes, so werden wir es auch sein in jener seiner Auferstehung" (6, 5).

Durch das Verbundensein mit Christus wohnt der Geist Gottes in dem Christen, und daraus folgert Paulus Röm 8, 11: „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, der Christus Jesus von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist!" Dieselbe Gewißheit, daß Gott, der Jesus auferweckt hat, auch die Christen auferwecken wird, ist mit gleicher Deutlichkeit ausgesprochen in 1 Kor 6, 14 und 2 Kor 4, 14.

Die Christen sind Bürger des Himmels. Von dort erwarten sie den Herrn Jesus Christus, der den Leib ihrer Niedrigkeit umwandeln und dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalten wird: Phil 3, 21 (vgl. Kol 3, 3 f.). Diese Gewißheit der Auferstehung und des Verwandeltwerdens in Herrlichkeit löst bei ihnen eine Sehnsucht, ein Verlangen darnach aus. Der Apostel kleidet diese Sehnsucht in die Worte: nicht nur die vernunftlose Schöpfung seufzt nach Befreiung, sondern „auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, auch wir selbst seufzen in unserem Herzen, die Gotteskindschaft erwartend, die Erlösung unseres Leibes" (Röm 8, 23). Ob man nun die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* als eine Befreiung des Leibes von der Sarx-Substanz oder als Befreiung des Menschen von dem sarkischen Leibe betrachtet[1]: der Grundgedanke einer Verwandlung des irdischen Körpers, die durch die Auferstehung bei der Parusie[2] erfolgt,

[1] Vgl. Lietzmann, Römerbrief[2] 82.

[2] Mundle, Das Problem des Zwischenzustandes 106.

bleibt derselbe und entspricht der Ausführung des Apostels in 1 Kor 15, 51. Die Auferstehungsvorstellung wird also dadurch nicht aufgehoben oder als überflüssig hingestellt. Das gleiche sehnsuchtsvolle Verlangen nach dem Herrlichkeitsleibe tritt uns entgegen in 2 Kor 5, 1—10. Zwar, wenn man diese Stelle mit Schmiedel[3] und Windisch[4] dahin auslegt, daß die Bekleidung mit dem neuen Leibe sofort beim Tode stattfindet, dann kann man von einer Auferstehung nicht mehr reden[5]. Die meisten Exegeten der neueren Zeit nehmen jedoch an, daß auch nach dieser Stelle der neue Leib nicht beim Tode, sondern bei der Parusie, gelegentlich der Auferstehung, erlangt werde[6]. Nach dieser Erklärung wünscht der Apostel mit dem himmlischen Leibe „überkleidet" zu werden, d. h. die Parusie des Herrn noch im irdischen Leibe zu erleben. Es wird jedoch von ihm die Möglichkeit erwogen, daß er vor der Parusie sterbe. Dann würde der Zustand der „Nacktheit" eintreten, ein Zwischenzustand, der den Nachteil der Leiblosigkeit bis zum Tage der Auferstehung bei der Parusie, aber den Vorteil des früheren Vereinigtseins mit dem Herrn in sich schlösse. Letzterer Vorteil gelte schließlich dem Apostel mehr als jener an sich schwer empfundene Nachteil. Neuestens gibt Mundle[7] eine andere Auslegung, der zufolge Paulus weder an ein Sterben vor der Parusie, noch an einen Zwischenzustand denkt, sondern nur allgemein die Teilnahme am Auferstehungsleben und einfach die Gewißheit des Auferstehungsleibes im Auge hat.

In der Christengemeinde zu Thessalonich erwartete man die Wiederkunft des Herrn als nahe bevorstehend. Nun waren dort einige Christen gestorben, ohne diesen bestimmt erhofften Tag

---

3 Hand-Kommentar zum Neuen Testament II, 1² 236 ff.

4 Der zweite Korintherbrief 157 ff.; ebenso auch J. Weiß, Urchristentum 418; Holtzmann, Neutest. Theol. II² 216 ff.

5 Schmiedel, a. a. O. 240; Windisch, a. a. O. 173. Holtzmann spricht von einem „neuen Moment", das in die Auferstehungsvorstellung getreten sei (a. a. O. 216); vgl. Beyschlag, Neut. Theol. II 274 f.; Pfleiderer, Urchristentum I 325 f.; J. Weiß, a. a. O. 419. Dagegen Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther 164: „Diese Anschauung läßt sich aber in keiner Weise als paulinisch oder überhaupt als biblisch erweisen." Bisping (Erklär. d. zweiten Kor. 57) ist der Ansicht, daß der Auferstehungsleib „im Keime" bereits in der Taufe dem Christen eingepflanzt werde, und die Seele der Gerechten vom Tode bis zur allgemeinen Auferstehung „nicht durchaus ohne Leib" sei. (Vgl. auch 60.)

6 Vgl. Lietzmann, An die Kor I II³ 119 f.; Deißner, Auferstehungshoffnung 54—86; Bachmann, 2 Kor 235—240; Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10; Belser, 2 Kor 163—170 f.

7 Das Problem des Zwischenzustandes in dem Abschnitt 2 Kor 5, 1—10, S. 93—109.

erlebt zu haben. Die Hinterbliebenen waren deshalb über das Schicksal der Verstorbenen sehr beunruhigt. Ihnen zum Troste führt der Apostel 1 Thess 4, 13—17 aus, daß jene die Parusie erlebenden Christen den Verstorbenen, die an jenem Tage auferweckt werden, nichts voraus haben. Aus diesen Äußerungen über die Auferstehung ersehen wir, daß Paulus nicht nur selbst von ihr überzeugt ist und sie lehrt, sondern auch bei seinen Lesern den Glauben an sie voraussetzt. Hebr 6, 1 f. wird die Auferstehung der Toten unter den Anfangsgründen der christlichen Lehre aufgezählt, neben der Abkehr von den toten Werken, dem Glauben an Gott, der Lehre von der Taufe, der Handauflegung und dem ewigen Gerichte (dem Gerichte, dessen Entscheidung ewig ist). Nur in einem Briefe sieht er sich gezwungen, die Tatsache der Totenauferstehung durch Beweisgründe sicherzustellen: im ersten Korintherbriefe.

In Korinth nämlich war die Tatsache der Auferstehung geleugnet worden. Einzelne Gemeindeglieder hatten die Behauptung aufgestellt: es gibt keine Auferstehung der Toten (15, 12). Das ganze Kapitel 15 ist dem Nachweis des Gegenteils gewidmet. Hier spricht sich der Apostel nun auch am ausführlichsten über unser Thema aus[8]. Zunächst stellt Paulus als ein Hauptstück dessen, was ihm überliefert wurde, und was er selbst seinen Gemeinden verkündigte (V. 3), fest, daß Christus gestorben, begraben und auferstanden ist. Das letztere beweisen vor allem die Erscheinungen des Auferstandenen. Der Apostel zählt folgende sechs auf: vor Kephas, vor den Zwölfen, vor über 500 Brüdern auf einmal (von denen die Mehrzahl noch lebe), vor Jakobus, vor allen Aposteln und zuletzt vor ihm selbst (V. 4—8). Und außerdem betont er: nicht nur er lehre so, sondern alle anderen Missionare predigten so (V. 11). Paulus kann also mit Recht angesichts der Erscheinungen und auf Grund des allgemeinen urchristlichen Glaubens fragen: „Wenn aber von Christus gepredigt wird, daß er von den Toten auferstanden ist, wie sagen einige unter euch, es gebe keine Totenauferstehung?“ (V. 12.) Dann zeigt er den Korinthern die Konsequenzen der Leugnung der Totenauferstehung (VV. 13—19). Wenn es keine solche gibt, ist auch Christus nicht auferstanden (V. 13. 16).

Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist die Predigt der Missionare ohne Grundlage, nicht mehr als leeres Geschwätz, und der Glaube ist ebenfalls ohne Inhalt, eine Torheit. Die Apostel sind falsche Zeugen, da sie verkünden, Gott hat Christus auferweckt, und es ist gar nicht der Fall. Dann sind aber auch

[8] Vgl. Feine, Der Apostel Paulus 395 ff.

die Gläubigen noch in ihren Sünden. Die als Christen Verstorbenen sind verloren, und wer im Leben seine Hoffnung auf Christus setzt und dementsprechend sich verhält, ist bemitleidenswerter als alle Menschen. Im Anschluß daran zeigt Paulus positiv die Möglichkeit und Wirklichkeit der Totenauferstehung und schließt seine Beweisführung ab, indem er noch auf einen Gemeindebrauch, die Vikariatstaufe, und auf ein eigenes Erlebnis in Ephesus hinweist.

b) Der Sprachgebrauch des Apostels.

Bevor wir des Apostels Begründung für die Tatsächlichkeit der Auferstehung der Christen näher ins Auge fassen, werfen wir einen Blick auf seinen Sprachgebrauch [9]. An substantivischen Ausdrücken finden sich 1. *ἀνάστασις* (8mal) mit und ohne *νεκρῶν* oder auch *ἐξανάστασις* (nur Phil 3, 11). Das Wort wird sowohl von der schon erfolgten Auferstehung Christi (Röm 1, 4; 6, 5; Phil 3, 10), als auch von der zukünftigen der Christen (1 Kor 15, 12. 13. 42; Phil 3, 11; 2 Tim 2, 18) gebraucht. Es bezeichnet im NT die durch Aufhebung des Todeszustandes bedingte Rückkehr ins Leben. Und zwar wird mit dem Ausdruck nicht nur eine Auferstehung zum ewigen Leben der Seligen, sondern auch eine Auferstehung der Gottlosen zum Gerichte bezeichnet (Jo 5, 29: *ἀνάστασις ζωῆς* und *ἀνάστασις κρίσεως*; Apg 24, 15: *ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων*). In den Briefen Pauli jedoch wird *ἀνάστασις* nicht von Gottlosen ausgesagt, nur in der Apg (24, 15) wird das Wort in diesem Sinne dem Apostel in den Mund gelegt. Von der Auferstehung zur Herrlichkeit ist nur Röm 6, 5; 1 Kor 15, 42 und (mit *ἐξανάστασις*) Phil 3, 10 f. die Rede. An den übrigen Stellen ist *ἀνάστασις* lediglich als Gegensatz zu *θάνατος* gedacht.

2. *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* (Röm 8, 23). Die Wendung ist eine Umschreibung für die Auferstehung der Gläubigen und kann die Befreiung des Leibes von der Vergänglichkeit als auch die Befreiung von unserem Leibe bedeuten [10]. Im zweiten Falle kann nach der Vorstellung, wie sie uns sonst (1 Kor 15, 23. 51 ff.; 2 Kor 1, 8; 4, 14; Phil 3, 11; 1 Thess 4, 16) bei Paulus entgegentritt, nicht eine dauernde Trennung von Leib und Seele wie in der hellenistischen Unsterblichkeitslehre in Frage kommen [11], sondern nur eine Befreiung von dem jetzigen, sarkischen Leib, um dafür den himmlischen, pneumatischen Auferstehungsleib einzutauschen.

---

[9] Vgl. zum folgenden die Lexika von Bauer und Cremer-Kögel.
[10] Sie oben S. 8 Anm. 1.
[11] Vgl. Mundle, a. a. O. 97. 106 f.

Außerdem findet sich noch das Wort *ἀπολύτρωσις* 1 Kor 1, 30; Eph 1, 14; 4, 30 ohne den Gen. *τοῦ σώματος*; doch hat es auch hier eschatologischen Sinn, so daß an diesen Stellen ebenfalls an die Befreiung von dem irdischen Leib durch die Auferstehung gedacht werden darf.

Die Erlösung von der Vergänglichkeit der Fleischessubstanz, die nach 1 Kor 15, 50 zur Besitznahme des Reiches Gottes unumgänglich notwendig ist und nach Röm 8, 23 mit der Erlangung der Gotteskindschaft zusammenfällt, wird in positiver Weise als *δόξα* der Auferstandenen geschildert. Dieses Wort bedeutet im biblischen Sprachgebrauch eine Erhebung, Verklärung und Vervollkommnung des physischen Seins im materiellen Sinne von Lichtglanz, Glorienschein (2 Kor 3, 7; 2 Thess 1, 9), in übertragener geistiger Bedeutung eine immaterielle Herrlichkeit mit den Eigenschaften der Unvergänglichkeit und Ewigkeit. So bezeichnet es in erster Linie die Erhabenheit, Herrlichkeit und Majestät Gottes des *πατὴρ τῆς δόξης* (Röm 1, 23; 6, 4; 9, 23; Eph 1, 6. 17; Kol 1, 11. 27; 1 Thess 2, 12). In geistigem Sinne ist auch 2 Kor 3, 18 aufzufassen. Die Herrlichkeit Gottes ist im Evangelium verborgen. Durch die Wirkung des Pneuma nehmen die Christen diese Herrlichkeit in sich auf und werden dadurch geistig umgestaltet[12]. Oder es ist auch ein Ausdruck für Ruhm, Ansehen und Ehre (Röm 3, 23; 9, 4; 1 Thess 2, 6. 20). In der Anwendung auf Christus steht *δόξα* in jener zweifachen Bedeutung. An 1 Kor 2, 8; Kol 1, 27; 2 Thess 1, 9 f.; 1 Tim 3, 16 wird von der erhabenen Majestät und göttlichen Macht und Herrlichkeit Christi gesprochen, an Phil 3, 21 von dem verklärten Leib Christi. An dieser Ehre und leiblichen Verklärung Christi dürfen die Auferstandenen teilnehmen: Röm 5, 2; 8, 18 ff.; 9, 23; 1 Kor 2, 7; 15, 35—51; 2 Kor 4, 17; Phil 3, 21; Kol 3, 4; 1 Thess 2, 12; 2 Tim 2, 10. Auf solche Weise werden die verklärten Christen zum Abglanz des Herrn. Sie werden dem Bilde des Sohnes Gottes gleichgestaltet (*σύμμορφοι*: Röm 8, 29; Phil 3, 21; vgl. Eph 4, 13). Und gerade in dieser Verwandlung des irdischen Menschen, in dieser Umwandlung des physischen, sarkischen Leibes in ein *σῶμα πνευματικόν*, wie 1 Kor 15, 42—44 eindrucksvoll geschildert wird, besteht das Ziel der Auferstehung. Paulus krönt diese Schilderung des künftigen Aussehens unter nochmaliger Verwendung der Parallele Adam-Christus, der beiden Stammväter der Menschheit, mit den Worten: „Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel.

---

[12] Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 127 ff.; W. Reinhard, Das Wirken des Geistes 83 ff.

Wie der Irdische, so sind auch die Irdischen, und wie der Himmlische, so sind auch die Himmlischen; und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen. Das aber sage ich euch, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben kann, noch die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit erbt“ (1 Kor 15, 47—50; vgl. V. 52 f.).

An verbalen Ausdrücken sind folgende zu verzeichnen:

1. *ἀνίστημι,*
2. *ἐγείρω — ἐξεγείρω — συνεγείρω,*
3. *ζωοποιέω — συζωοποιέω,*
4. *ζάω — συζάω,*
5. *δοξάζω — συνδοξάζω.*

Zu 1. Sehr selten wird *ἀνίστημι* gebraucht. Von der Auferstehung Jesu steht es 1 Thess 4, 14: Der Glaube an die künftige Auferstehung beruht auf dem Glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist (*Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*). Ebenso findet es sich für die Auferstehung Jesu nach manchen Lesarten[13] in Röm 14,9, entweder in der gleichen Verbindung *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*[14] oder in verschiedenen Kombinationen von *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησεν.* Von der Auferstehung der Gläubigen heißt es 1 Thess 4, 16: Die Toten, die in Christo gestorben sind, werden zuerst auferstehen (*ἀναστήσονται πρῶτον*). Nach einigen Lesarten (A D G pc Marcion) wird die Christenauferstehung auch in 1 Kor 15, 22 statt durch *ἐγερθήσονται,* welches die übrigen Handschriften haben, mit *ἀναστήσονται* bezeichnet.

Eph 5, 14 zitiert der Apostel die Verse:

„Erwache, du Schläfer
Und stehe auf von den Toten (*ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν*)
Und es wird dich erleuchten Christus.“

Als Zitat[15] ist die Stelle natürlich nicht auf Rechnung Pauli zu setzen. Das Verbum ist von der geistigen Auferstehung zu verstehen. An allen angeführten Stellen hat das Wort die intransitive Bedeutung „auferstehen“; es wird entweder im 2. Aor. akt. (1 Thess 4, 14; Röm 14, 9 und Eph 5, 14) oder im Fut. med. (1 Thess 4, 16 und 1 Kor 15, 52) gebraucht.

Dagegen begegnet uns das aktive *ἀνίστημι* im transitiven Sinn „auferwecken“ (= Aor. 1) öfters in der Apg (2, 24. 32; 3, 26;

[13] Vgl. Lietzmann, Römerbrief[2] 110 f.

[14] Nach Lietzmann, Römerbrief[2] 111 ist diese Verbindung „eine alte, nach 1 Thess 4, 14 gebildete Variante“.

[15] Dibelius, An die Kol 69 hält es für ein Zitat aus einem Taufl ied.

13, 33 f.[16]; 17, 31) und gilt von der Auferweckung Jesu. Bei Paulus ist dies nie der Fall. Wo in der Apg in diesen Fällen *ἀνίστημι* steht, hat der Apostel *ἐγείρω*. Die intransitive Form findet sich in der Apg auch: 7, 18; 17, 3: von der Auferstehung Jesu: 26, 30.

Zu 2. *ἐγείρω* ist das Verbum, das gewöhnlich gebraucht wird, und zwar aktiv wie passiv. Paulus verwendet es oft von der Auferweckung Jesu durch Gott (Röm 4, 25; 6, 4. 9; 8, 11. 34; 10, 9; 1 Kor 6, 14; 15, 4. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 20; 2 Kor 1, 9; 4, 14; 5, 15; Gal 1, 1; Eph 1, 20; Kol 2, 12; 1 Thess 1, 10; 2 Tim 2, 8), einige Male auch von der Auferweckung der Christen (1 Kor 15, 16. 29. 32. 35. 42. 44. 52).

Das Kompositum *ἐξεγείρω* kommt zur Bezeichnung der Auferweckung aus dem Tod in den paulinischen Briefen nur 1 Kor 6, 14 vor und soll nach Cremer-Kögel die Gewißheit unserer Auferstehung hervorheben. Das Komposition *συνεγείρω* (Eph 2, 6; Kol 2, 12; 3, 1) bringt an allen angeführten Stellen das enge mystische Verhältnis zum Ausdruck, das zwischen Christus und den Gläubigen besteht. Der Christ ist durch die Taufe (Kol 2, 12) mit Christus begraben, d. h. dem sündhaften, fleischlich gesinnten Leben abgestorben. Ebenso ist er wieder mit Christus zu neuem geistigen Leben auferstanden. Die geistige Auferstehung ist zugleich Bürgschaft für die einstige vollendete leibliche Auferstehung, so daß der Apostel Eph 2, 6 mit einer kühnen Hyperbel schon vom irdischen Christenleben sagen kann: Gott hat uns in Christus Jesus „mitauferweckt und mitversetzt in den Himmel".

Zu 3. Das Wiederlebendigmachen wird auch *ζωοποιεῖν* genannt. Die leibliche Auferstehung ist damit gemeint in Röm 4, 17: „Gott ist derjenige, der die Toten lebendig macht (*θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς*) und das, was nicht ist, ins Dasein ruft." Während diese Aussage ganz allgemein gehalten ist, geht Röm 8, 11 zweifellos auf die Christen. Ihre sterblichen Leiber werden von Gott wieder lebendig gemacht, weil der Geist Gottes in ihnen wohnt. Genau so ist es 1 Kor 15, 22: alle, die mit Christus verbunden sind, werden lebendig gemacht. Und wenn der Ausdruck 1 Kor 15, 36 gebraucht wird im Zusammenhang der Erörterung, wie die Toten auferstehen, so sind ebenfalls darunter nur die Christen gemeint. Übertragene Bedeutung hat das Verbum 2 Kor 3, 6, wo gesagt wird, daß der Gesetzesbuchstabe tötet, das Pneuma aber lebendig macht. Denselben Gedanken, das Gesetz habe nicht die Kraft, lebendig zu machen, finden wir Gal 3, 21. Sowohl die

[16] Apg 13, 33: *ἀναστήσας* kann hier auch heißen, daß Gott Jesus als Messias hat erstehen lassen (vgl. das Zitat in demselben V.).

Spendung des pneumatischen Lebens als auch die künftige leibliche Auferstehung ist 1 Kor 15,45 ausgedrückt, wo der Satz zitiert wird: „Es wurde der erste Adam zur lebenden Seele, der letzte Adam zum lebendigmachenden Geist.“ Das Kompositum *συζωοποιέω*[17] Eph 2,5 und Kol 12,13 steht wie *συνεγείρω* im übertragenen Sinne von der geistigen Lebenserneuerung durch die Gnade Gottes zufolge der Lebensgemeinschaft mit Christus.

Zu 4. Sehr oft wird von Paulus das Verbum *ζάω* verwendet: a) vom Leben als Gegensatz zum Tod: Röm 7,1. 2. 3; 14,7. 8 a. c.; 9 b; 1 Kor 7,39; 9,14; 15,45; 2 Kor 1,8; 4,11; Gal 2,20; Phil 1,22; 1 Thess 4,15. 17; 1 Tim 5,6; 2 Tim 4,1.

b) von Gott, der dem Tode nicht unterworfen ist: Röm 9,26; 14,11; 2 Kor 3,3; 6,16; 1 Thess 1,9; 1 Tim 3,15; 4,10;

c) von der Auferstehung Christi: Röm 14,9 a; 2 Kor 13,4 a;

d) vom künftigen, ewigen Leben der Christen nach der Auferstehung: Röm 8,13 b (vgl. 8,17); Phil 1,21; 1 Thess 5,10;

e) vom inneren geistigen Leben

α) in Sünde leben: Röm 6,2; Kol 3,7; dem Fleisch gemäß leben: Röm 8,12; nach heidnischer oder jüdischer Art leben: Gal 2,14; nach der Art der Welt leben: Kol 2,20; nach dem Gesetz leben: Röm 7,9; 10,5 (Zitat); Gal 3,12 (Zitat);

β) aus dem Glauben leben: Röm 1,17; Gal 2,20 d; 3,11; für Gott leben: Röm 6,10. 11. 13; Gal 2,19; für Christus leben: Röm 14,8 b; 2 Kor 5,15; mit Christus leben: 2 Kor 13,4; in Christus leben: 2 Tim 3,12; Christus lebt in uns: Gal 2,20; im Geiste leben: Gal 5,25; verständig, gerecht und fromm in dieser Welt leben: Tit 2,12. Dazu kommt dann noch das Kompositium *συζάω*: Röm 6,8; 2 Tim 2,11, wo der Gedanke betont wird, daß die Christen mit Christus gestorben sind und daher auch mit dem auferstandenen Christus leben (wie bei *συνεγείρω* und *συζωοποιέω*).

Zu 5. Als Bezeichnung für die künftige Verklärung und Herrlichkeit der Christen gebraucht Paulus das Verbum *δοξάζω*. So heißt es zum Beispiel in Röm 8,30: „Die er vorausbestimmt hat, diese hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht.“ Wenn auch die Verherrlichung als bereits geschehen bezeichnet wird[18], so ist sie dennoch als die zukünftige Hoffnung auf Erlösung des Leibes aufzufassen (vgl. 8,23—25), als eine

---

[17] Bauer a. a. O. 1244: nur im christlichen Sprachgebrauch nachgewiesen; vgl. Cremer-Kögel a. a. O. 475.

[18] Vgl. Lietzmann, Römerbrief[2] 83 f.: „Der Aorist *ἐδόξασε* statt des Futurums bezeichnet wirksam die unerschütterliche Gewißheit.“

Vorherbestimmung, „dem Bilde des Sohnes Gottes gleichförmig" (8,29) zu werden, und kann nicht als ein gegenwärtiges Erlebnis gedeutet werden[19]. Nach 1 Kor 12,26 nehmen die Christen als Glieder des Leibes Christi (vgl. V. 27) an dessen Herrlichkeit teil. Ähnlich wie das Verbum in 1 Kor 12,26 bringt auch das Kompositum *συνδοξάζω* in Röm 8,17 das Mitverherrlichtwerden der Christen mit Christus zum Ausdruck.

§ 2. Die Begründung der Auferstehung.

Die Ausführungen über den Sprachgebrauch des Apostels ließen schon einiges Licht fallen auf die Art und Weise, wie er die Auferstehung der Christen begründet. Doch ist gerade dieser Punkt der paulinischen Auferstehungslehre so ungemein wichtig, daß er eine besonders eingehende Darstellung verdient. Der Apostel stützt seinen Beweis

a) auf die mystische Union zwischen Christus und den Gläubigen und

b) auf den Geistbesitz der Christen.

a) Die mystische Union.

Die mystische Seins- und Lebensgemeinschaft, in welcher der Christ zu Christus steht, ist die unerläßliche Vorbedingung, aber auch die Garantie für die Auferstehung.

Begründet wird die Seins- und Lebensgemeinschaft durch die Taufe[1]. Diese wird deshalb in erster Linie mit der Auferstehung in Zusammenhang gebracht. Ganz deutlich ist es der Fall im sechsten Kapitel des Römerbriefes: „Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinen Tod getauft wurden? Begraben also wurden wir mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, gleichwie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen. Denn wenn wir (ihm) verwachsen sind in der Ähnlichkeit seines Todes, so werden wir es auch sein in jener seiner Auferstehung: wissen wir ja, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet würde, auf daß wir der Sünde nicht mehr dienten. Denn wer gestorben ist, der ist von der Sünde frei geworden. Wenn wir aber mit Christus gestorben sind, glauben wir, daß wir auch mit

[19] Vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienrelig.³ 258 f. Dagegen Wikenhauser, Christusmystik 117 f.; Cremer-Kögel, a. a. O. 359.

[1] Vgl. besonders Wikenhauser, Christusmystik 64—77.

ihm leben werden" (Röm 6, 3—8). Daraus geht hervor, daß nach Paulus der Mensch in der Taufe ein Zweifaches zu gleicher Zeit mystisch erlebt: Tod und Auferstehung Christi[2]. Damit will der Apostel aber nicht sagen, daß das Getauftwerden das später erfolgende Auferstehen in sakramental-magischer Weise bewirke[3]. Das ersehen wir aus Kol 2, 12: „Mit ihm seid ihr ja in der Taufe begraben. In ihm auch wurdet ihr auferweckt durch den Glauben an die Macht Gottes, der ihn von den Toten auferweckte." Die Auferstehung von dem geistigen Tode, welche ja die Bedingung der künftigen leiblichen Auferstehung ist, erfolgt also nicht ohne die freie ethische Tat des Täuflings. Notwendig ist von seiner Seite vor allem der Glaube an die Macht Gottes, der Christus von den Toten auferweckte.

Dieselbe Anschauung über die Wechselbeziehung zwischen dem „Sterben" des Christen mit Christus in der Taufe und dem „Leben" mit Christus ist festzustellen in 2 Tim 2, 11: „Denn wenn wir mit starben, werden wir auch mit leben." Welches Leben damit gemeint ist, zeigt V. 10: „Darum ertrage ich alles um der Auserwählten willen, damit auch sie Heil erlangen, nämlich dasjenige in Christus Jesus in ewiger Herrlichkeit." Es ist das verklärte Leben nach der Auferstehung.

Im ersten Korintherbrief werden Taufe und Auferstehung in Verbindung gebracht, indem Paulus bei seiner Beweisführung Bezug nimmt auf einen ganz eigenartigen Gebrauch, der in Korinth üblich war, die Taufe für die Verstorbenen:

„Denn was werden denn die tun, welche sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt nicht auferstehen, was lassen sie sich denn noch für sie taufen?" (15, 29.) Es handelt sich bei diesem Brauch um einen Akt stellvertretenden Empfangs der Taufe zugunsten solcher, die ohne Taufe sterben mußten[4]. Offenbar glaubte man, ihnen dadurch noch nach dem Tode die entscheidende Auswirkung dieses Sakramentes vermitteln zu können. Indem Paulus die Sitte der Vikariatstaufe — ohne sie

---

[2] Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 67; J. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus 64: „Die *ἀνάδυσις* des Taufaktes ist zugleich die Erfahrung der *ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ*."

[3] Bousset (Kyrios Christos 128) hält es für außerordentlich charakteristisch, daß Paulus in dem Kapitel, wo er von Gestorben- und Auferstandensein mit Christus in großem Zusammenhang rede, sich auf das Sakrament der Taufe und nicht auf die freie ethische Tat des Christen beziehe.

[4] Hans Schmidt (Auferstehungshoffnung im Neuen Testament, 11 A. 28) erblickt in dieser Sitte der Korinther, die anscheinend von hellenistischen Unsterblichkeitsgedanken beeinflußt gewesen seien (a. a. O. 10), ein Zeichen, „wie stark das magische Element aus den Mysterienreligionen schon eingedrungen war".

zu tadeln oder gutzuheißen — unter seinen Beweisgründen für die Auferstehung erwähnt [5], gibt er jedenfalls das eine zu erkennen, daß er die Auferstehung auf die Taufe zurückführt [6].

In 1 Kor 6, 11 werden allerdings weder Taufe noch Auferstehung ausdrücklich genannt. Jedoch ist sicherlich unter dem Ereignis, durch welches die Christen von Korinth „abgewaschen" worden sind, nur die Taufe zu verstehen [7]. Durch diese Abwaschung aber sind sie geheiligt und gerechtfertigt worden: „im Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes". Diese Wirkungen der Taufe sind an anderer Stelle bei Paulus die Bedingungen und Garantien für die Auferstehungsherrlichkeit (Röm 8, 11 f.; 8, 30).

Nach Eph 2, 5 ff. hat der erbarmungsreiche Gott die Christen mit Christus lebendig gemacht, in Christus mitauferweckt und mitversetzt in den Himmel, „um so in den zukünftigen Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade zu zeigen". Es ist hier ganz deutlich ein Geschehnis berührt, durch welches den Christen die zukünftige Auferstehung und Herrlichkeit verbürgt wird. Man ist wohl berechtigt, unter diesem Geschehnisse die Taufe [8] zu verstehen. Sicher geht jedenfalls aus der Stelle hervor, daß die Seins- und Lebensgemeinschaft mit Christus als Grund für die verklärte Auferstehung genannt wird.

Dasselbe gilt für Kol 3, 1—4. Dort ist ebenfalls die Gewißheit der künftigen Herrlichkeit darauf begründet, daß man mit Christus auferstanden ist und am Leben Christi teilhat. Die Entstehung der Christusgemeinschaft aber wird wiederum als ein einmaliges Ereignis hingestellt (V. 1), als welches die Taufe [9] in Betracht kommt.

An allen diesen drei Stellen (1 Kor 6, 11; Eph 2, 5 ff.; Kol 3, 1—4) handelt es sich um ein Gnadenwiderfahrnis (Eph 2, 6)

---

[5] Paulus benutzt den korinthischen Brauch lediglich zu einem argumentum ad hominem. „Es ist auf Grund dieses Verses nicht notwendig anzunehmen, daß auch Paulus sich zu dieser magischen Vorstellung bekennt" H. Schmidt, a. a. O. 11 A. 28.

[6] Albert Schweitzer, der eine Herleitung dieses korinthischen Brauches aus den heidnischen Mysterienreligionen im Gegensatz zu Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen [3] 233) ablehnt, weist mit Recht darauf hin, daß die „Taufe für Tote" erst infolge der paulinischen Lehre von dem Sein in Christo und der Wirkung der Taufe entstehen konnte. (Die Mystik des Apostels Paulus 276 ff.).

[7] Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 70.

[8] Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 72 f.

[9] Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 72 f.

am Anfang des Christenlebens [10], und das ist eben die Taufe. Ohne auf die Taufe Bezug zu nehmen, wird die Union mit Christus von Paulus noch öfter in engstem Zusammenhang mit der Auferstehung genannt. So z. B. Röm 8, 17 und 1 Kor 12, 26: die Christen müssen mit Christus leiden, damit sie auch mit ihm verherrlicht werden. Sie sind ja auch Glieder am Leibe Christi, und nehmen als solche an seiner Verklärung teil. Es soll in gleicher Weise für alle Christen gelten, was in Phil 3, 10 der Apostel von sich selber schreibt: er will Christus im Tode ähnlich werden, an seinem Leiden teilnehmen, in dem Gedanken, durch diese Leidensgemeinschaft mit Christus auch die Macht seiner Auferstehung an sich selbst zu erfahren. Diese wirkt sich darin aus, daß er einmal selbst aufersteht. Darum kann Paulus auch Phil 1, 21 sagen: „Für mich ist Christus das Leben und das Sterben ein Gewinn." Das Sterben vereinigt die Seele des in Christus Lebenden mit dem erhöhten Christus und ist sofern ein Gewinn. Dieses ist um so mehr der Fall, als der im Tode verfallene Leib einmal nach seiner Auferstehung in verwandelter Gestalt an der ewigen Herrlichkeit teilnehmen wird. In 1 Kor 15, 23 werden die Auferstehenden in Gruppen geteilt. Zuerst ist Christus auferstanden, der Erstling der Toten. Ihm werden aber bei seiner Wiederkunft diejenigen folgen, die „des Christus" (*οἱ τοῦ Χριστοῦ*) sind, d. h. die Christen, die ihm angehören, die ihm inkorporiert sind. Von hier aus betrachtet sind auch die *πάντες*, die nach 1 Kor 15, 22 „in Christus" lebendig gemacht werden, sicherlich solche, die mit ihm in Lebensverbindung gestanden hatten.

Daher nennt der Apostel 1 Thess 4, 16 die gestorbenen Christen, die zu Lebzeiten innige Seins- und Lebensgemeinschaft mit Christus erlangten, eine Gemeinschaft, die den Tod überdauert (vgl. Röm 8, 35 ff.).

Sie werden einst bei der Parusie zuerst auferstehen und dann mit den noch lebenden Christen zum Herrn entrückt werden, um immer mit ihm vereinigt zu sein.

Kurz zusammengefaßt ergibt sich folgender paulinischer Gedankengang: In der Taufe ist der Christ mit Christus der Welt und der Sünde gestorben, um fortan als ein Glied an seinem Leibe für und in Christus zu leben [11]. Ja, auch die Christen können mit Paulus von sich sagen: „Es lebt also nicht mehr mein Ich, sondern es lebt in mir Christus" (Gal 2, 20) [12]. Das ganze Sein des Getauften ist fortan von Christus ergriffen und erfüllt, er ist eine neue

[10] Sommerlath, Ursprung des neuen Lebens 78.
[11] Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 9 ff. 26 ff.
[12] Wikenhauser, Christusmystik 24 f. 35 ff. 46 f.

Schöpfung (2 Kor 5, 17). Auch seine Leiden sind Christusleiden. Den Höhepunkt erreicht aber diese Seins- und Lebensgemeinschaft, wenn der Christ das größte Ereignis aus dem Leben seines Herrn nacherleben wird, die Auferstehung, die zum ewigen Sein (1 Thess 4, 17) oder Leben (2 Kor 13, 4; 1 Thess 5, 10) mit Christus führt.

b) Pneumabesitz.

Neben der mystischen Union steht als Grund für die künftige Auferweckung des Leibes der Besitz des Pneuma.

An erster Stelle ist hinzuweisen auf Röm 8, 11: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christus Jesus von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen wegen seines in euch wohnenden Geistes."

Die für uns wichtigsten Worte sind in zweifacher Lesart[13] überliefert: *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* und *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα. διά* mit Gen. scheint nach Bauer[14] auch manchmal kausale Bedeutung zu haben. Danach wäre in beiden Lesarten ausgesagt: Der Geistesbesitz ist für Gott das Motiv, den Christen aufzuerwecken. Wie nach Röm 8, 3 die Herrschaft des Fleisches (*διὰ τῆς σαρκός*) nach Paulus die Erklärung dafür ist, daß das Gesetz nicht von Tod und Sünde befreien konnte (vgl. Gal 3, 21), so ist anderseits der Geistesbesitz der Grund, weshalb Gott diese Erlösung in der Auferweckung bewirken kann und tatsächlich bewirkt. Die Gewißheit einer solchen Erlösung des Leibes für die Christen, welche von allen sehnsüchtig erwartet wird, beruht nach Röm 8, 23 darin, daß sie die „Erstlingsgabe des Geistes" besitzen. Der Apostel will mit dem Ausdruck versichern, daß das, was der Getaufte an Pneuma empfangen hat, zu jener Hoffnung berechtigt. Bei anderen Gelegenheiten (2 Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 13) wird der Pneumabesitz eine „Anzahlung" genannt. Gott hat sich gleichsam, nachdem er bei der Taufe den Hl. Geist mitgeteil hat, dadurch verpflichtet, später die vollkommene Auswirkung dieser Gnadenmitteilung durch die Auferweckung und Verwandlung auch des Leibes folgen lassen. Deshalb spricht Paulus 2 Kor 1, 22 und Eph 4, 30 von einer „Versiegelung" des Christen durch den Hl. Geist für den Tag der Erlösung.

Der Geist ist ein *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (1 Kor 5, 45; 2 Kor 3, 6; Gal 5, 25), ein Geist, der dem Menschen ein neues, übernatür-

---

[13] a) Die Lesart *διὰ τοῦ — πνεύματος* ziehen vor: Lietzmann, Römerbrief² 77; Wikenhauser, Christusmystik 47. 128. — b) für *διὰ τὸ — πνεῦμα* sind: Feine, Theol. d. NT 294 f. u. 295 A.; Der Apostel Paulus 591 A. 1; Th. Zahn, Römerbrief 391 A. 1.

[14] A. a. O. 282 (führt aber Röm 8, 11 nicht dafür an).

liches Leben gibt. Ohne Pneuma ist der Mensch dem Tod ausgeliefert (Röm 8,6. 8. 13; 1 Kor 6,9 ff.; vgl. Gal 5,16 ff.; Eph 5,5; Kol 3,5). Unter „Tod" ist nicht der physische Tod, die Vernichtung des Seins, zu verstehen, sondern die ewige Trennung von Gott, der Ausschluß vom Heil, das in der ewigen, verklärten Vereinigung mit Gott besteht (Röm 8,10 f.). Die Auffassung des Apostels über die unbedingte Notwendigkeit des Pneumabesitzes zur Auferstehung kommt besonders zum Ausdruck in 1 Kor 5,4. In der christlichen Gemeinde von Korinth lebt ein Blutschänder. Schon einmal hatte Paulus davor gewarnt, mit einem Bruder Umgang zu pflegen, der einer solchen, oder einer ähnlichen schweren Sünde sich schuldig mache. Nunmehr spricht der Apostel den Bannfluch über den der christlichen Gemeinschaft Unwürdigen aus. Kraft apostolischer Gewalt und im Namen Jesu überliefert Paulus den Sünder „dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist am Tage des Herrn gerettet werde". Dem Satan überliefern zum Verderben des Fleisches heißt hier: der Satan soll Gewalt haben, den Sünder durch Zufügen physischer Leiden, etwa Krankheiten oder Tod, an seinem den fleischlichen Leidenschaften ergebenen Leibe zu peinigen. Diese irdischen Strafen und Leiden sollen dazu dienen, daß der Sünder sich bekehre und so des Pneuma nicht endgültig verlustig gehe. Dieses Pneuma wenigstens soll ihm für den Tag des Gerichtes gerettet werden, weil es ihn zur Auferstehung im himmlischen Leibe und zur Erlangung des ewigen verklärten Lebens notwendig ist[15].

Zur beseligenden Auferstehung werden nach paulinischer Lehre also solche gelangen, die in „Christus" sind, oder das Pneuma besitzen. Das sind aber nur die Christen. Daher ist auch nur die Auferstehung der Christen in den Paulinischen Briefen klar ausgesprochen und in den Vordergrund gestellt.

Die zweifache Begründung, die Paulus gibt, ist aber im Grunde genommen keine verschiedenartige, sondern kommt schließlich auf dasselbe hinaus, da das *ἐν Χριστῷ εἶναι* und das *πνεῦμα* besitzen in engster Beziehung stehen. Wikenhauser[16] hat in eingehender Weise gezeigt, wie der pneumatische Christus sich zum göttlichen Pneuma verhält. Christus und das Pneuma sind keineswegs gleich, wenn wir auch in den Briefen Pauli zahl-

---

[15] Vgl. Sickenberger, Der erste Korintherbrief . . . 20. Cornely, Comment. in S. Pauli ep. ad Cor. priorem ^{2} 122/23. Al. Schaefer, Erklärung der beiden Briefe an die Korinther 94 f.

Daß P. an die Möglichkeit einer Bekehrung im Jenseits gedacht habe, nehmen an: W. Bousset, Der erste Korintherbrief 94 und Lietzmann, An die Kor I. II^{3} 23. Außerdem vgl. die Erklärung Bachmanns, Der erste Korintherbrief . . . 208—213.

[16] A. a. O. 46 ff.

reiche Parallelaussagen finden, die beweisen, daß sie in allerengster Beziehung zueinander stehen: „Beide Größen sind nicht schlechthin identisch, sondern Christus ist der Träger, Inhaber, Spender, Vermittler des Geistes. Wo Christus ist und wirkt, da ist auch der Geist, er wirkt durch den Geist in uns“ [17]. Das gilt auch für all die Aussagen, in denen der Apostel die Auferstehung auf das Pneuma zurückführt [18].

§ 3. Die Auferstehung der Christen im Zusammenhang der paulinischen Theologie.

Es soll nun die doppelte Antwort des Apostels in den Zusammenhang der paulinischen Theologie hineingestellt werden.

a) Die Auferstehung der Christen hat ihren ersten Grund in der Seins- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Diese entsteht, wenn der Gläubige getauft wird. Der Taufe wird nämlich vom Apostel die Wirkung zugeschrieben, daß sie den Täufling in den Leib Christi eingliedert. So heißt es 1 Kor 12, 12—13: „Denn wie der Leib eine Einheit ist und viele Glieder hat, alle diese vielen Glieder des Leibes aber einen Leib bilden, so auch Christus; denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leib getauft worden, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie, und alle sind wir in einem Geiste getränkt worden.“ Jeder Christ ist hiernach durch seine Taufe ein Glied am Leibe Christi geworden. Darauf stützt der Apostel verschiedene Mahnungen, z. B. Röm 12, 3 ff.: Niemand soll höher von sich denken, weil er etwa ein höheres Amt oder eine höhere Gabe als andere habe, denn die verschiedenen Glieder des Leibes haben auch einen verschiedenen Dienst; 1 Kor 6, 15: Der Christ muß seinen Leib heilig halten, weil dieser ein Glied am Leibe Christi ist; Eph 4, 25: Gegeneinander sollen die Christen aufrichtig sein, sie sind ja untereinander Glieder; 5, 29: Die Männer sollen ihre Frauen lieben, wie Christus seine Kirche liebt, weil die Glieder der Kirche Glieder seines Leibes sind [1]. Die Gesamtheit der Christen wird „der Leib Christi“ genannt (Röm 12, 4 f.; 1 Kor 10, 17; Eph 1, 23; 2, 15 f.; 4, 4. 12 f. 15 f.; 5, 23. 29; Kol 1, 18. 24; 3, 15), dessen Haupt Christus ist (Eph 1, 23; 4, 15 f.; 5, 23; Kol 1, 18). An anderer Stelle wird der Gedanke der engen Vereinigung, die durch die Taufe zwischen Christus und dem

---

[17] Wikenhauser, a. a. O. 50. Vgl. Zorell, Lexicon 560 s.: „Christus dicitur factus esse εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν 1 Cor 15, 45, nempe πνεῦμα, utpote πνεύματι vivens, . . . ζωοποιοῦν, quia suae vitae gloriosae alios reddet participes.“

[18] Vgl. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes 22. 89.

[1] Bousset, Kyrios Christos 106 f.

Menschen entsteht, durch das Bild „Christus anziehen“ oder „mit Christus zusammenwachsen“ umschrieben. So wird Gal 3, 26—29 gesagt: „Denn ihr alle seid Kinder Gottes durch den Glauben in Christus Jesus; denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann und Weib: denn ihr alle seid einer in Christus. Wenn ihr aber (in dieser Weise) Christus angehört, so seid ihr auch damit (gleich ihm) Abrahams Same, Erben auf Grund der Verheißung.“ Durch das „Anziehen“ Christi bei der Taufe wird demnach jenes Verhältnis zwischen Christus und Mensch begründet, wodurch die Christen gemeinsam den „Leib“ des Herrn bilden, wenn auch das Wort an unserer Stelle nicht gebraucht wird. Durch die Taufe werden die Täuflinge in den Leib Christi eingegliedert und in die Gesamtpersönlichkeit des Herrn aufgenommen[2]. Ebenso ist dies der Gedanke, wenn Röm 6, 5 von einem „Zusammenwachsen“ mit Christus gesprochen wird (vgl. Röm 11, 16: „und wenn die Wurzel heilig ist, dann sind es auch die Zweige“).

Schon der sprachliche Ausdruck weist auf das innigste Seins- und Lebensverhältnis hin, das durch die Taufe entsteht. Paulus spricht von einem Taufen auf Christus (*εἰς Χριστόν*) oder auf den Namen Christi[3]. Ersteres findet sich Röm 6, 3; Gal 3, 27; 1 Kor 12, 13; das zweite ist enthalten in 1 Kor 1, 13 ff., wo er die Spaltungen in der Gemeinde bekämpft mit den Worten: „Seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden? Ich freue mich, daß ich niemand von euch außer Krispus und Gaius getauft habe, damit keiner von euch sagen kann, daß ihr auf meinen Namen getauft seid.“ Dem griechischen Worte *βαπτίζειν* liegt in beiden Wendungen die Vorstellung zugrunde, daß der Täufling in die Person Christi oder in den Leib Christi (1 Kor 12, 13) hineingesenkt wird[4]. Nach diesem Akt befinden sich also die Getauften „in Christus“. So gebraucht Paulus, um den Zustand des engen Verbundenseins, das durch den Taufakt erreicht wird, in Röm 16, 7 die Formel: *γέγοναν ἐν Χριστῷ* oder Gal 3, 28: *ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Indem durch diese Inkorporation der Getaufte in so innige Seins- und Lebensgemeinschaft mit Christus tritt, erlebt er alles nach, was dieser vorher erlebt hat, nämlich Sterben und Auferstehung[5].

---

[2] Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 68.

[3] Vgl. die Ausführungen, die Feine dazu macht: Der Apostel Paulus 376 ff.

[4] Vgl. Sommerlath, a. a. O. 72; Wikenhauser, Christusmystik 65 f.

[5] Juncker, a. a. O. 112. Der einzelne wird „in den Kreis derer einbezogen, denen des Heilvermittlers stellvertretendes Tun zugute kommt, für die

Der Täufling stirbt bei der Taufe auf mystische Weise mit Christus. Der Apostel fragt Röm 6,3: „Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft wurden, auf seinen Tod getauft wurden?“ [6]. Der Taufritus ist ein Symbol, das anzeigt, daß der Christ mit dem Herrn begraben wird: „Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod“ (Röm 6,4) [7]. Dadurch ist der Getaufte mit Christus verwachsen „in der Ähnlichkeit mit seinem Tode“ (Röm 6,5) [8]. Es bleibt diese Zeremonie aber nicht nur eine leere äußere Handlung. Das Untertauchen in das Wasser der Taufe sinnbildet und bewirkt eine Todes- und Grabesgemeinschaft mit Christus, insofern der Täufling an sich erlebt, was Christus grundsätzlich für alle Menschen durch sein Leiden, Sterben und Begrabenwerden verdient hat [9]. Die Sarx in ihrer sündigen Bestimmtheit wird vernichtet, der Tod als Fluch der Sünde überwunden: „Und wir erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet würde, auf daß wir der Sünde nicht mehr dienten. Denn wer gestorben ist, der ist (dadurch) von der Sünde frei geworden“ (Röm 6,6 f.; vgl. Röm 6,10).

In Anlehnung und auch wieder im Gegensatz zum AT nennt Paulus dieses Mitsterben und Mitbegrabenwerden eine „Christusbeschneidung“ (Kol 2,11—13), die in ihrer Wirkung viel weiter und tiefer greife als die alttestamentliche Beschneidung. Formell-äußerlich deutet der Apostel dies dadurch an, daß er der Christusbeschneidung am *σῶμα τῆς σαρκός* die Beschneidung der *ἀκροβυστία τῆς σαρκός* gegenüberstellt: „bei dieser wird nur ein Teilchen der stofflichen Sarx weggenommen, bei der Taufe aber das ganze Corpus der ethischen Sarx“ [10].

Dem Untertauchen beim Taufakte folgt das Auftauchen aus dem Wasser. Das versinnbildet: Wie der Getaufte am Tode Christi teilgenommen hat, so nimmt er auch teil am glorreichen Auferstehungsleben des Herrn. „Begraben also wurden wir mit ihm durch die Todestaufe, damit, gleichwie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen. Denn wenn wir mit der Nachbildung seines Todes verwachsen sind, so werden wir es auch

---

er Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung (1 Kor 1,30) geworden ist“. Vgl. Sommerlath, a. a. O. 65 ff.

[6] Vgl. Schauf, in: Theol. u. Gl. XIV (1922) 70.

[7] Ebenso Kol 2,12.

[8] Phil 3,10: *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ.*

[9] Feine, P., Der Ap. P. 376 f.: „Wo aber der ‚Name‘ Christi ist, und wo auf diesen getauft wird, da ist gleichfalls der ganze Christus mit seiner ganzen Wirkungskraft und mit allen Heilsgütern, wie sie das spätere Taufbekenntnis aufzählt.“ [10] Schauf, a. a. O. 71.

mit seiner Auferstehung sein" (Röm 6,5)[11]. Zwar ist dieses Auferstehungsleben noch „mit Christus in Gott verborgen" (Kol 3,3), d. h. in der Taufe erlebt der Christ die Auferstehung erst sakramental, wird aber durch die einstige leibliche Auferstehung verbürgt. Darum kann Paulus gelegentlich auch schon den Christen in seinem irdischen Leibe einen „Auferstandenen" nennen: Eph 2,5f.; Kol 2,12; 3,1, ja die Aussage wagen, daß er ist zur Rechten Gottes: Eph 2,6. „Im Prinzip" also erlebt der Christ schon in der Taufe seine leibliche Auferstehung[12].

Weil das neue Auferstehungsleben bis zum Erscheinen des Herrn noch verborgen ist, muß der Leib auch das physische Sterben und die Verwesung an sich geschehen lassen (Röm 8,10). Doch trägt er seit der Taufe das Pfand in sich, das die Kraft darstellt, auf Grund deren die Verweslichkeit anziehen wird die Unverweslichkeit, und die Sterblichkeit verwandelt wird in Unsterblichkeit (1 Kor 15,53). Dann wird der Leib, der gesät wurde „in Unehre", weil er nämlich dem Schicksal verfiel[13], das als Fluch der Sünde über das Menschengeschlecht verhängt wurde, auferstehen „in Herrlichkeit"; der Leib, der „in Schwachheit" gesät wurde, da er den physischen Leiden und Mängeln im Tode erlag, wird auferstehen „in Kraft"; und vor allem: der Leib, der als ein tierischer Leib gesät wurde, da er ja immer noch ein sarkischer Leib war, wird vollständig neu- und umgestaltet als ein „geistiger", „himmlischer" Leib auferstehen (1 Kor 15,42—44; Phil 3,21).

Jetzt endlich tragen die Christen nicht mehr das Bild des irdischen Stammvaters Adam, sondern das Bild des zweiten, des himmlischen Stammvaters und Menschheitshauptes Christus auch nach außen hin sichtbar an sich (1 Kor 15,49). Das Werk der Erlösung hat ihr Ziel erreicht (Röm 8,29; Kol 3,4)[14].

Das Pfand nun, durch welches die Taufe dem Christen diesen vollendeten Sieg über den Tod verbürgt (1 Kor 15,54—56), ist das „Angeld des Pneuma" (Röm 8,23)[15]. Denn „der uns mit euch auf Christus fest gegründet und uns gesalbt hat, Gott ist es, der uns auch versiegelt und uns das Angeld des Geistes in unsere Herzen gegeben hat" (2 Kor 1,21f.; vgl. 5,4f.). „Erstlingsgabe"

[11] Vgl. Phil. 3,10f.; Sommerlath, a. a. O. 78 nennt die Taufe: „ein Hineinversetztwerden in eine neue Welt, eine Geburt in ein neues Leben."

[12] Schauf, Theol. u. Gl. XIV (1922) 70. Vgl. M. Werner, Der Einfluß . . . 78.

[13] Vgl. das Gleichnis vom Samenkorn 1 Kor 15,36 ff.

[14] Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 117.

[15] Vgl. Feine, Der Apostel Paulus 378: Die Verleihung des Heiligen Geistes „ist nach einhelliger neutestamentlicher Lehre das spezifische äußerlich erkennbare Merkmal der christlichen Taufe".

oder „Angeld“ wird das Pneuma hier genannt, weil ja das volle Auswirken des Pneuma uns erst in der Auferstehung selbst zuteil wird. Der erhöhte Christus, der „Erstgeborne unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29), der „Erstling der Toten“ (1 Kor 15, 20. 23), wird so für die ihm einverleibten Gläubigen zum „lebenspendenden Geist“ (1 Kor 15, 45).

Die beiden Wendungen: „Christus in uns“ und „wir in Christus“[16] besagen im wesentlichen das gleiche: Christus ist unser Lebensprinzip, an seinem Leben nehmen wir teil[17]. Es ist das Leben des auferstandenen, erhöhten Christus, das die Getauften durch die unio mystica zunächst sakramental, dann aber bei der Parusie auch in physisch-leiblicher Weise erfahren, wenn sie auferweckt und verklärt werden. Die gestorbenen Christen, „die Toten in Christus“ (1 Thess 4, 16) haben diese Hoffnung auf eine selige Auferstehung und die ewige Vereinigung mit dem erhöhten Herrn (1 Thess 4, 17). Die lebenden Christen brauchen also nicht zu trauern über ihre Verstorbenen wie diejenigen, die keine Hoffnung haben (1 Thess 4, 13), sondern sie sollen sich gegenseitig trösten (1 Thess 4, 18). In seinem Briefe an Titus bringt Paulus diesen Trostgedanken besonders schön zum Ausdruck: „Als aber die Güte und Leutseligkeit Gottes, unseres Retters, erschien, da hat er uns gerettet, nicht infolge von Werken der Gerechtigkeit, die *wir* getan, sondern nach *seiner* Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes, den er über uns reichlich ausgegossen hat durch Jesus Christus, unseren Heiland, damit wir durch seine Gnade gerechtfertigt Erben würden nach unserer Hoffnung auf ewiges Leben“ (Tit 3, 4—7). In diesen Worten wird die Hoffnung auf die Herrlichkeit des ewigen Lebens in erster Linie zurückgeführt auf die Taufe und auf die darin erfolgte Vereinigung mit Jesus

---

[16] Die Formel ἐν Χριστῷ oder ἐν κυρίῳ wird in den paulinischen Briefen und in den Pastoralbriefen 164mal gebraucht, z. B. in folgenden Wendungen:
in Christus leben: Röm 6, 11.
in Christus sein: Röm 8, 1; 16, 7. 11; 1 Kor 1, 30.
stark sein in Christus: Eph 6, 10; Phil 4, 13.
eine neue Kreatur sein in Christus: 2 Kor 5, 17; Eph 2, 10.
in Christus gerechtfertigt sein: 1 Kor 6, 11; Gal 2, 17.
in Christus geheiligt sein: 1 Kor 1, 2; 6, 11.
in Christus beschnitten sein: Kol 2, 11.
in Christus wandeln: Kol 2, 8.
in Christus feststehen: Phil 4, 1; 1 Thess 3, 8.
in Christus reden: 2 Kor 2, 17; 12, 19.
in Christus fest gegründet sein: 2 Kor 1, 21.
Vgl. E. *Weber*, Die Formel „in Christo Jesu“, in: NKZ XXXI (1920).

[17] Vgl. die Untersuchung über das Verhältnis der beiden Formeln bei Tr. *Schmidt*, a. a. O. 89 ff.

Christus, durch welche die Gläubigen die Kraft des hl. Pneuma zur Wiedergeburt und inneren Erneuerung in reichem Maße erfahren haben.

So oft Paulus die glorreiche Auferstehung der Christen behandelt, spricht er *fast stets* von einem Auferwecktwerden „in“ oder „mit“ Christus und bringt damit zum Ausdruck, daß gerade die mystische Union die Vorbedingung für dieselbe ist: „Wir wissen, daß (Gott), der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken . . . wird“ (2 Kor 4, 14) oder: „Denn, wenn wir glauben, daß Christus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die in Gemeinschaft mit Jesus Entschlafenen wiederbringen mit ihm“ (1 Thess 4, 14). Auch 1 Kor 15, 22 wird der Grund für die Auferstehung in die Vereinigung mit Christus gelegt: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht“ (1 Kor 15, 22). Christus ist eben das Haupt seiner Gemeinde, der Erlöser seines Leibes (Eph 5, 23) und er hat sich für seine Gemeinde dahingegeben, daß er sie heilige durch Reinigung im Wasserbad mit dem Wort, daß er sich die Gemeinde herrlich bereite, ohne Flecken oder Runzeln oder dergleichen, vielmehr daß sie heilig sei und makellos (Eph 5, 26 f.). Das gilt im höchsten Sinne für die Verklärung bei der Auferstehung[18].

Es wäre jedoch ein Irrtum, anzunehmen, daß nach der Lehre des Apostels Paulus alle Christen, nur weil sie getauft sind, unbedingt der glorreichen Auferstehung — nur die Auferstehung zum Leben, nicht die Auferstehung überhaupt hat Paulus hier im Sinne — teilhaftig werden müßten.

Dieser Auffassung huldigt Kabisch. Die Errettung des Blutschänders 1 Kor 5, 5 beruht nach seiner Darstellung für Paulus lediglich darauf, daß der Sünder das *πνεῦμα* besitze. Die sittliche Seite werde durch die physische ganz in den Hintergrund gedrängt. In ähnlicher Richtung bewegt sich seine Erklärung zu 1 Kor 7, 12 ff.[19]: lediglich durch die Geschlechtsgemeinschaft und die dadurch erzeugte Bildung des *ἓν σῶμα* ströme das *ἅγιον πνεῦμα* aus dem einen Gatten in den anderen. Das Pneuma ist also rein physisch und durch leibliche Gemeinschaft mitteilbar. Die Heiligung des ungetauften Gatten beruht nicht auf seelischen Vorgängen. Der Mann ist durch das gläubige Weib geheiligt, auch wenn er ungläubig bleibt.

---

[18] Vgl. *Sommerlath*, a. a. O. 81: Die ganze Vorstellung von dem zweiten Adam beruht „letztlich auf der Überzeugung, daß Christus mit seinen Gläubigen zu einem Leibe zusammengeschlossen ist“. Die Parallele ist: natürlich-leiblicher Zusammenhang — übernatürlich-pneumatischer Zusammenhang (Röm 5; 1 Kor 15).

[19] Eschatologie 276 f.

Diese Auffassung von der rein materiellen, durch keine sittlichen Grundsätze bestimmten Art der Bewahrung bzw. Übertragung des Pneuma entspricht nicht der Anschauung des Apostels. Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, daß gerade an den angeführten Stellen Paulus nicht weiter darauf eingeht[20], *wie* er sich im einzelnen die Rettung des Blutschänders oder die Heiligung des ungläubigen Gatten vorstellt. Auch handelt es sich 1 Kor 7, 12 ff. nach einigen Erklärern überhaupt nicht um die heiligende Auswirkung des Pneuma, sondern um eine Art levitische Reinheit[21], eine Auslegung, die besonders durch 1 Kor 7, 15 nahegelegt wird, wo die Leichtigkeit der Scheidung einer solchen Ehe ausgesprochen ist.

Die extreme Annahme einer rein physischen Wirksamkeit des Pneuma, die geradezu eine magische[22] zu nennen wäre, wird der paulinischen Lehre nicht gerecht. Auch Teichmann wendet sich gegen diesen Erklärungsversuch von Kabisch, bezeichnet dessen Vorgehen als eine „ungeheure Übertreibung“ und macht der dabei angewandten Exegese den Vorwurf der „Gewaltsamkeit“, da fast immer nur einzelne Sätze ohne Beachtung des Zusammenhangs berücksichtigt würden[23].

~~Die paulinische Auffassung ist geradezu entgegengesetzt.~~

Neben dem *sakramental*-mystischen Sterben und Auferstehen in der Taufe kennt Paulus ein *ethisches* Sterben und Auferstehen[24]. Das Sterben und Auferstehen mit Christus, die Eingliederung in seinen Leib, das pneumatische Leben, stellen eine Gottesgabe dar, welche dem Christen in der Taufe[25] zuteil wird. Auf diesem Fundament muß der Christ weiterbauen, um durch persönliches Heiligkeitsstreben das grundgelegte neue Leben

---

[20] Vgl. *Lietzmann*, An die Kor I. II³ 31 zu 1 Kor 7, 12 ff.: „Der Gedanke, auf dem die Argumentation ruht, wird nicht ausgesprochen.“ Doch teilt Lietzmann die Erklärung, wie sie Kabisch gibt.

[21] *Sickenberger*, a. a. O. 27; *Joh. Weiß*, a. a. O. 181: Es handelt sich „um Aufhebung der dämonischen Unreinheit der Heiden“. W. *Bousset*, Der erste Brief an die Korinther 103: geheiligt = „geweiht, im kultischen Sinne des Wortes“; *Bachmann*, a. a. O. 266 f.

[22] Vgl. *Sommerlath*, a. a. O. 74 f. 82 ff.

[23] *Teichmann*, Die paulinischen Vorstellungen 4 f.

[24] Vgl. zum folgenden: *Wikenhauser*, Christusmystik 84 ff.

[25] Vgl. *Wikenhauser*, Christusmystik 83: „Für Paulus ist die Taufe das *ordnungsgemäße* Mittel für die Herstellung der geistig-realen Verbindung mit Christus . . . Christus kann aber auch in *außerordentlicher* Weise in das Leben eines Menschen eingreifen und ihn in sein eigenes pneumatisches Leben hineinziehen. Aber auch für solche Fälle ist der Empfang der Taufe, durch welche die objektive Seite des mystischen Verhältnisses, die Eingliederung in den großen mystischen Organismus des Leibes Christi verwirklicht wird, nicht überflüssig.“

zur vollen Entfaltung zu bringen. Dies ist schon deshalb notwendig, weil auch für den Getauften die Gefahr besteht, „auf das Fleisch zu säen und vom Fleisch Verderben zu ernten“. Es sind daher bei Paulus sehr viele ethische Forderungen, Mahnungen und Ratschläge für eine christliche Lebensführung zu finden, in denen er das zur Pflicht macht, was er an anderen Stellen, manchmal sogar im gleichen Satze, als bereits in der Taufe geschehen verkündet[26].

Diese doppelte Betrachtungsweise ist nur so zu verstehen, daß Paulus der Ansicht ist, der Christ darf sich nicht untätig auf die in der Taufe durch die Christusgemeinschaft objektiv vollzogene Erlösung stützen. Er muß nun gleichsam auf dem von Gott gelegten Grundstein weiterbauen, damit er den Tempel des Hl. Geistes zu vollenden in eigener Arbeit mithilft.

Der Christ soll ein Nachbild Christi werden (Gal 4, 19), deshalb ist Christus in der Taufe in ihn eingezogen. Damit er aber dem Christusideal möglichst nahe kommt, muß er sich heiligen und nach dem Überirdischen streben (Kol 3, 1 f.). Um zum Vollalter Christi (Eph 4, 13) zu gelangen, muß er des Evangeliums (Phil 1, 27) und der Berufung (Eph 4, 1 ff.) würdig wandeln. Er ist zwar in Christus „fest gegründet“, ja mit Christus „versiegelt“, dennoch umdrohen ihn noch Gefahren von innen und außen, daß der Apostel ernstlich mahnt, noch weiterhin im Herrn zu „erstarken“, die Waffenrüstung Gottes anzulegen, um gegen des Teufels Nachstellungen Widerstand leisten zu können (Eph 6, 10 f.). In ernster, eindringlicher Weise bringt Paulus diese Mahnung zum Ausdruck durch den Hinweis auf das Schicksal der Väter bei ihrer Wanderung durch die Wüste: 1 Kor 10, 1—13: Obwohl alle Väter auf Moses getauft wurden in der Wolke und im Meere, und alle dieselbe überirdische Speise aßen und alle denselben

---

[26] Man gleiche die Parallelen:

a) Die Christen haben Christus angezogen: Gal 3, 27.	a) Die Christen müssen Christus anziehen: Röm 13, 4.
b) Die Christen sind Tempel des Hl. Geistes: 1 Kor 6, 19; Tit 3, 6.	b) Die Christen sollen voll des Hl. Geistes werden: Eph 5, 18.
c) Der Getaufte ist ein neues Geschöpf: Röm 6, 6; 2 Kor 5, 17; Eph 2, 10; Tit 3, 5.	c) Der Getaufte soll sich zu einem neuen Geschöpf umgestalten: Röm 12, 2; Eph 4, 22 f.; Kol 3, 9 f.
d) Der Christ lebt nicht im Fleische: Röm 6, 7; 8, 9.	d) Die Sünde darf nicht mehr herrschen im sterblichen Leibe: Röm 6, 12 ff.
e) Der Getaufte ist mit Christus gestorben und wird deshalb auch einstens gleich ihm auferstehen: Röm 6, 5. 8.	e) Der Getaufte muß mit Christus leiden, um auch mit ihm aufzuerstehen und verherrlicht zu werden: Röm 8, 17; Phil 3, 10 f.

überirdischen Trank genossen: sie tranken nämlich aus einem überirdischen Felsen, der ihnen folgte, und dieser Felsen war Christus, hatte Gott „doch nicht Gefallen an den meisten von ihnen, denn sie wurden niedergestreckt in der Wüste" (V. 5). Sie trieben Götzendienst und Unzucht, versuchten den Herrn und murrten gegen Gott. Daher fielen an einem Tag dreiundzwanzigtausend, andere kamen durch Giftschlangen um, wieder andere durch den Verderber. „Das sind Vorbilder für uns geworden," sagt Paulus, damit wir nicht Lust nach Bösem hätten, so wie jene gelüstete" (V. 6). Aufgeschrieben ist es „zur Ermahnung für uns, über die das Ende der Zeiten gekommen ist. Drum, wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle."

Paulus kennt also keine rein äußerliche und auf magische Weise sich betätigende Wirkungsweise[27] des Pneuma. Es ist, wie Schauf treffend schreibt: „Nach Paulus muß der in der Taufe erfahrene Tod zu einem bleibenden, das erlangte Leben zu einem dauernden gemacht werden. Das ganze Christenleben soll eine fortgesetzte Taufe, ein dauernder Tod in Christus, ein immerwährendes Leben in und mit Christus sein. Nur dann wird der Christ den Herrn erkennen; dann wird er ihm im Leiden wie im Tode wahrhaft ähnlich werden und auch die Macht seiner Auferstehung erfahren (Phil 3, 10 f.). Dann wird der sakramentalen Auferstehung die verklärte eschatologische Auferweckung folgen"[28].

Die Idee, daß der einzelne Christ ein Glied Christi, die Gesamtheit der Christen der Leib Christi sei, gewinnt durch diese subjektive Mitarbeit der von Christus, dem Haupt, geleiteten Glieder an Tiefe und Wahrheit. Denn gerade in ihrer Mitbetätigung zur Erreichung der vollendeten glorreichen Auferstehung offenbart sich die Lebenskraft des sie beseelenden Geistes Christi.

b) Die Beweisführung für die Christusauferstehung, die sich auf der Seins- und Lebensverbindung Christi mit dem das Pneuma im Vollmaß besitzenden Christen aufbaut, berührt sich eng mit der Begründung, die den Besitz des Pneuma zum Ausgangspunkt hat. Solange der Mensch im Fleische lebte, war er auch dem Trachten des Fleisches, der Sünde, der Abkehr von Gott, der Feindschaft gegen Gott unterworfen (Röm 8, 6—8). Die Sarx ist nämlich die Wurzel alles Bösen im Menschen. Sarx und Sünde sind unlöslich

---

[27] Vgl. Lietzmann, An die Kor. I. II³ 46 (zu 1 Kor 10, 5—6): „Klar wird mit diesen Worten eine Auffassung abgewiesen, die das ewige Heil durch die Sakramente für garantiert ansah und meinte, die einzelnen Handlungen des „Gläubigen kämen nun vor Gott nicht mehr in Betracht".

[28] Schauf, Sarx 50: Paulus unterscheidet Phil 3, 7 ff. „scharf zwischen seinem eigenen und Christi Tun"; vgl. Wikenhauser, Christusmystik 80.

miteinander verbunden (Gal 5,17 ff.). Von der höheren Welt ist die fleischliche Natur ein für allemal ausgeschlossen (1 Kor 15,50; Gal 5,21). Endziel des Fleisches ist der Tod (Röm 7,24; 8,6).

Durch den Empfang des Pneuma wird nunmehr der Christ von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit und damit innerlich ein neues Geschöpf. Jetzt tritt er zu Gott in die besondere Beziehung des Kindes zum Vater, und daraus leitet sich die gewisse Hoffnung auf die einstige Auferweckung ab. Mit besonderer Ausführlichkeit und Deutlichkeit werden diese Gedanken im achten Kapitel des Römerbriefes entwickelt:

1. Die Christen sind ein neues Geschöpf (8,2) [29]; leben nicht im Fleisch, sondern im Geist, denn der Geist Christi wohnt in ihnen (8,8 f.), sie sind gerechtfertigt (8,30), sie sind Auserwählte Gottes (8,33) [30], Heilige (8,27) [31] und unzertrennlich mit Gott und Christus in Liebe verbunden (8,35 ff.).

2. Die Christen sind in die innigste Beziehung zu Gott getreten, die es nur geben kann, sie sind Kinder Gottes geworden und zwar ebenfalls durch Vermittlung des Heiligen Geistes: „Denn alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, die sind Söhne Gottes. Ihr habt ja doch nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, (der euch) wieder zur Furcht (zurückführen würde), sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir beten: ‚Abba, Vater‘. Der Geist selbst bezeugt unserm Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,14—16; vgl. Gal 3,26; 4,6).

3. Aus diesem durch das Pneuma bewirkten engsten Zugehörigkeitsverhältnis zu Gott folgt nun die Gewißheit der Auferstehung. Denn: „Wenn wir aber Kinder, dann sind wir auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Christi, wenn anders wir mit ihm leiden, damit wir mit ihm verherrlicht werden. Ich denke nämlich, daß die Leiden der Gegenwart nichts bedeuten im Vergleich zu der uns bevorstehenden Herrlichkeitsoffenbarung“ (Röm 8,17 f.). Gott hat die Christen, seine Kinder, dazu vorausbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, auf daß er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei“ (Röm 8,29). Es braucht nicht befürchtet zu werden, daß diese Herrlichkeit, die den Christen bevorsteht, etwa *unerreichbar* sei, denn: „Hat er (= Gott) doch seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für alle dahingegeben: wie sollte er uns da nicht zugleich mit ihm das alles schenken?“ (Röm 8,32) Auch wird keine andere Macht die Erreichung dieses großen Zieles vereiteln können: „Denn ich bin überzeugt, daß weder

[29] Vgl. Gal 5,16—26.
[30] Vgl. Röm 16,13; Kol 3,12.
[31] Vgl. 1 Kor 6,1; 2 Kor 9,12; Kol 3,12.

Tod noch Leben, weder Engel noch Geisterfürsten, weder Gegenwart noch Zukunft, noch Mächte weder in der Höhe noch in der Tiefe, noch sonst ein Geschöpf uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus unserem Herrn ist" (Röm 8,38 f.).

So dürfen also die Christen in voller Zuversicht auf die bei der Auferweckung zur Vollendung kommende „Einsetzung zu Kindern" und auf die „Erlösung" des Leibes hoffen, da sie ja als die ersten „die Gabe des Geistes" besitzen (Röm 8,23). Es gibt für sie „keine Verurteilung" mehr, das „Geistesgesetz des Lebens" hat sie von dem „Gesetz der Sünde und des Todes" befreit (Röm 8,1—2). Es wird in Erfüllung gehen, was der Apostel so klar und bestimmt behauptet und zugleich begründet: „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christus Jesus von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen wegen seines in euch wohnenden Geistes" (Röm 8,11). Die Auferweckung soll dem Christen nicht nur die Erlösung von dem Leib der Niedrigkeit bringen, sondern auch die *δόξα,* die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes. Da nun die *δόξα* bei Paulus in engster Beziehung zum Hl. Geiste[32] steht, wird weiterhin ersichtlich, warum er die Auferstehung der Christen selbst auf das Pneuma zurückführt.

Die künftige Herrlichkeit ist eine Herrlichkeit der Gotteskinder, d. h. derjenigen, die den Geist Gottes besitzen (vgl. Röm 8,21 mit 8,14 und 8,23), deren Leib schon jetzt ein Tempel des Hl. Geistes ist (1 Kor 6,19).

Das ewige Leben, also auch die ewige Herrlichkeit, ist ein Lohn der Geistesfrüchte, eine Folge des pneumatischen Lebens im Diesseits (Gal 6,7 f.). In 2 Kor 5,5 begründet Paulus die Gewißheit der Verwandlung in den Herrlichkeitszustand mit den Worten: „Der uns aber dafür zubereitet hat, (das ist) Gott, der uns das Angeld des Geistes gegeben hat." Die künftige Herrlichkeit beginnt nämlich jetzt schon im Erdenleben: „Wenn aber der Dienst des Todes, in Buchstaben auf Stein eingegraben, so herrlich war, daß die Kinder Israels Moses nicht ins Antlitz blicken konnten wegen der Herrlichkeit seines Antlitzes, die vergänglich war, wie sollte da nicht vielmehr der Dienst des Geistes ein herrlicher sein? Denn wenn der Dienst der Verurteilung Herrlichkeit (bringt), (wie) viel mehr ist der Dienst der Gerechtigkeit überreich an Herrlichkeit" (2 Kor 3,7—9). Durch die Wirkung des Geistes nämlich nehmen die Christen immerfort die Herrlichkeit des Herrn aus dem Evangelium in sich auf und

---

[32] Siehe Reinhard, a. a. O. 83—92; Bertrams, a. a. O. 121—143

werden so auf die künftige Verklärung geistig vorbereitet (2 Kor 3, 18)[33].

Da wo Paulus den irdischen Leib und den Auferstehungsleib einander gegenüberstellt (1 Kor 15, 40—44), nennt er letzteren geradezu ein *σῶμα πνευματικόν,* nicht als ob er aus Pneuma gebildet wäre[34], sondern weil er von dem göttlichen Pneuma als seinem Prinzip in Sein und Leben beherrscht wird. Diese Erhebung des Leibes „ist der Abschluß und die Krönung des allgemeinen pneumatischen Wirkens im Menschen“[35].

[33] Die Ansicht v. Galls (*Βασιλεία* 334 f.), Paulus verbinde mit der Verklärung der Frommen die Vorstellung, nach welcher die Gläubigen schon auf dieser Erde den Verwandlungsprozeß in den Herrlichkeitsleib erleben, entspricht nicht dem Wortlaut und dem Zusammenhang der Stelle, sowie nicht der Gesamtanschauung des Apostels. Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 127 ff.

[34] Vgl. Reinhard, a. a. O. 91; Bertrams, a. a. O. 143: „Ein Leib aus *πνεῦμα* oder aus *δόξα* oder, wie man den angeblichen Himmelsstoff nennen mag, hat in der paulinischen Vorstellungswelt keinen Raum“ (vgl. auch 137); Deißner, Auferstehungshoffnung 34; Ph. Bachmann, Der erste Korintherbrief 466; dagegen: Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 373; Lietzmann, An die Kor. I. II³ 84; Schmiedel, Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther 201.

[35] Reinhard, a. a. O. 91; vgl. Bertrams, a. a. O. 132.

II. Hauptteil:

Die Auferstehung der Nichtchristen.

§ 1. Direkte Beweisstellen.

Wir haben gesehen: die Christen werden auferweckt und zwar auf Grund ihres Pneumabesitzes und ihrer mystischen Verbindung mit Christus. Nun erhebt sich die Frage: wie stellt sich Paulus zur Auferstehung der Nichtchristen?

Die Nichtchristen besitzen ja das Pneuma nicht und stehen nicht in lebendiger Vereinigung mit Christus. Hat Paulus ihre Auferstehung überhaupt gelehrt, und bejahendenfalls: wo hat er sie ausgesprochen?

Manche Forscher finden ihre Auferweckung in folgenden Stellen direkt ausgesprochen, die sie im Sinne einer allgemeinen Auferstehung verstehen.

---

a) Christus, der „Erstling der Entschlafenen" (1 Kor 15,20).

Der Ausdruck *ἀπαρχή* stammt aus der Opfersprache und bedeutet die erste reife Frucht der Ernte. Und zwar wurden die Erstlinge jeder Art so genannt, ob es sich nun um die Früchte des Feldes handelte oder um den Zuwachs im Stalle oder um den Ertrag der Kelter oder um die Erstlingsbrote. Diese Erstlinge mußten Gott geweiht und dargebracht werden (Ex 22,29; Lv 23,10 ff.). Durch die Darbringung der Erstlinge wurde die ganze Ernte des Jahres und das tägliche Brot Gott geweiht und geheiligt[1]. „In dem kurzen Wort", sagt Joh. Weiß, „liegt eine These"[2]. Denn *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* stellt nicht nur ein temporales, sondern auch ein kausales Verhältnis dar: *ἀπαρχή* ist — ob mit dem Genetiv der Ernte oder der Teigmasse oder der für Christus zu sammelnden Menschheit verbunden — der Erstlingsteil „immer unter dem Gesichtspunkt, daß durch ihn das Ganze zugänglich oder erreichbar bzw. seine Erwerbung verbürgt wird"[3].

---

[1] Erst durch die Darbringung der ersten Garben am zweiten Ostertage galt die Ernte als eröffnet. Vorher durfte keine Frucht der neuen Ernte genossen werden (Lv 23, 14).

[2] Der erste Kor 356.

[3] Ph. Bachmann, Der erste Kor 440; vgl. Joh. Weiß, a. a. O. 356; vgl. Zorell, Fr., Lexicon Graecum NT[2] 135.

Wenn also der Apostel V. 20 Christus als „Erstling der Entschlafenen“ bezeichnet, so will er den zweifelnden Korinthern gegenüber zum Ausdruck bringen, daß Christus durch seine Auferstehung aus dem Todesschlafe Vorbild, Unterpfand und Bürge unserer eigenen Auferstehung ist. Er hat ihnen ja unter den ersten Heilstatsachen berichtet, daß Christus gestorben und begraben worden ist (15, 3 f.), aber auch als erster Mensch in Unverweslichkeit auferstanden und den Seinen, zuletzt Paulus selbst, erschienen ist (15, 4 ff.). Dadurch ist seine Auferstehung klar erwiesen. Ist nun das Haupt auferstanden, so müssen ganz selbstverständlich die übrigen Glieder folgen (15, 12) [4]. Somit ist Christus wirklich „der Erstling der Entschlafenen“ [5].

Es entsteht nun die Frage, ob auf Grund dieses Kausalitätsverhältnisses Christus als „der große Anfang der allgemeinen Totenauferstehung“ [6] betrachtet werden kann, ob seine Auferstehung als „Bürgschaft und Grund der allgemeinen Auferstehung der Toten“ [7] angesehen werden muß.

Gegen diese Annahme spricht vor allem schon der Begriff ἀπαρχή selbst. Denn, wenn es ein Merkmal dieses Begriffes ist, „daß er das Eintreten oder Kommen des ihm gleichartigen Folgenden verbürgt oder grundlegt“ [8], dann soll damit nicht nur ein kausaler Zusammenhang, sondern auch das innere Verhältnis der Ähnlichkeit gekennzeichnet werden (vgl. Röm 11, 16). Nun ist es aber gerade nach 1 Kor 15 der auferstandene, demnach der erhöhte, verklärte, pneumatische Christus, der als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων hingestellt wird [9]. Also können in den κεκοιμημένων nicht die Toten überhaupt verstanden werden, sondern nur die-

---

[4] Vgl. Röm 12, 5; 1 Kor 12, 12—27; Kol 1, 24; 3, 15; Eph 1, 22 f.; 4, 15 f.; 5, 29 f.; Wikenhauser, Christusmystik 104: „Was an Christus urbildlich geschehen ist, Tod und Auferstehung zum neuen Leben, soll an den Christen sich nachbildlich vollziehen.“

[5] Vgl. Souter, Pelagius's Expositions II 216 s: primitiae = Quia primus (in) incorruptione surrexit; si ergo caput surrexit, necesse est, ut etiam membra cetera (sub)sequantur; zu 1 Thess 4, 14: Qui caput (re) suscitavit, ipse (et) cetera membra resuscitaturum e (esse) promisit (p. 432); Reitzenstein, Hell. Mysterienrel. 342; K. Barth, Die Auferstehung der Toten 98.

[6] W. Bousset, Der erste Kor 156.

[7] Al. Schaefer, Erklärung der beiden Korintherbriefe II 313; vgl. III 262 f. 342 f.; vgl. auch K. Barth, a. a. O. 89 f.

[8] Al. Schaefer, a. a. O. II 313.

[9] K. Deißner, Auferstehungsglaube 93: 1 Kor 15 kann es sich nur um die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus handeln. „Am markantesten zeigt dies die Stelle 1 Kor 15, 20—22.“

jenigen, die durch den Besitz des Pneuma Christus ähnlich geworden sind[10].

Diese Erklärung des V. 20 wird als richtig bestätigt durch den Zusammenhang mit den vorausgehenden Versen, besonders durch V. 18, in welchem der Apostel ausdrücklich von den „in Christus Entschlafenen" spricht[11]. Unsere Auffassung von *ἀπαρχὴ τ. κ.* wird endlich außer jedem Zweifel gestellt, wenn wir die ähnlich lautende Bezeichnung Christi als des *πρωτότοκος* Röm 8, 29 und Kol 1, 18 daneben stellen. In Röm 8, 29 wird Christus „der Erstgeborene unter vielen Brüdern" genannt. Durch Gottes Berufung und Leitung nämlich „gerecht gemacht", werden die Christen Gotteskinder, die zur ewigen Seligkeit und seligen Verklärung bestimmt sind. Als solche werden sie einst der verklärten Leiblichkeit Christi gleichgestaltet sein, wenn bei ihrer Auferstehung „der Leib der Niedrigkeit" verwandelt wird. Die Teilnahme der Christen an dem verklärten Zustand der Menschheit Christi zur Rechten Gottvaters bestimmt Paulus, von einem Bruderverhältnis zu sprechen. Christus aber ist der „Erstgeborne", weil erst nach ihm und durch ihn die Menschen der Rechtfertigung zugeführt werden konnten. Nach Kol 1, 18 ist Christus „das Haupt des Leibes, der Gemeinde, (denn) er ist der Anfang[12], der Erstgeborne unter den Toten". Der „Leib" sind die mit Christus durch die Taufe pneumatisch vereinigten Christen, die infolge der Zusammengehörigkeit von Haupt und Gliedern später gleich ihrem Haupte, dem „Erstling" oder „Erstgeborenen" der Toten, aus dem Todesschlafe auferweckt werden.

b) Die Parallele zwischen Adam und Christus[13].

An zwei Stellen von 1 Kor 15 zieht Paulus eine Parallele zwischen Adam und Christus. Die erste (15, 21—22) lautet: „Da nämlich durch einen Menschen der Tod (gekommen ist), so auch

---

[10] Cornely, Komment. in S. Pauli ep. ad Cor priorem² 467; ebenso Murillo, Paulus et Pauli Scripta I 389; Lietzmann, An die Korinther I. II³ 80 f.; M. Seisenberger, Die Auferstehung d. Fl. 64; Gutjahr, Kommentar II, Heft 3 und 4, 580.

[11] Kurt Deißner, Auferstehungshoffnung 113: „Mit *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ* werden diejenigen charakterisiert, die bei ihrem Eintritt in den Todeszustand, d. i. bei ihrem Sterben sich in der Lebensgemeinschaft mit Christus befanden." Ebenso G. Heinrici, Der erste Kor 459.

[12] *ἀρχή* hat hier die Bedeutung von *ἀπαρχή* 1 Kor 15, 20; vgl. Dibelius, An die Kolosser² 12.

[13] Über die Parallele zwischen dem ersten u. zweiten Menschen bei Philo vgl. Lietzmann, An die Kor I. II³ 85 f.; Joh. Weiß, Der erste Kor 356; B. A. Stegmann, Christ the „Man from heaven", Washington 1927, 71.

durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden."

Die zweite (15, 44—49) hat den Wortlaut: „Es wird gesät ein psychischer Leib und es steht auf ein pneumatischer Leib. Wenn es einen psychischen Leib gibt, so gibt es auch einen pneumatischen. So steht auch geschrieben: Es ward der erste Mensch Adam zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebenspendenden Geiste. Aber nicht zuerst das Pneumatische, sondern das Psychische, dann das Pneumatische. Der erste Mensch ist von Erde, irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der irdische (Mensch), so sind auch die irdischen (Menschen), und wie der himmlische (Mensch), so sind auch die himmlischen; und wie wir das Bild des irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen."

Ebenso werden Röm 5, 12—21 Adam und Christus einander gegenübergestellt [14], hier, um aus der Parallele die Gewißheit der universalen Gnade zu folgern.

Der „Nerv der Parallele" [15] an allen diesen Stellen und „innerste Kern" [16] der folgenden Ausführungen des Apostels ist das Verhältnis der beiden Menschheitsrepräsentanten zueinander und in Hinsicht auf das von ihnen ausgehende Los der Menschheit. „Er will Repräsentant gegen Repräsentant stellen, das eine Haupt der Menschheit gegen das andere, Bild gegen Vorbild. Urbild Christi ist ihm aber Adam, der Urvater des Geschlechtes" [17].

Adam und Christus werden miteinander gleichgesetzt, weil sie das eine gemeinsam haben, daß sie beide Häupter, Typen und Repräsentanten der Menschheit sind. In Adam ist die alte, in Christus die neue Menschheit gewissermaßen zusammengefaßt. Lebenscharakter, Lebenstat, Lebensschicksal der Häupter und Repräsentanten sind auch Lebenscharakter, Lebenstat und Lebensschicksal der zugehörigen Menschheit.

Zwischen Haupt und Gefolgschaft besteht ein Lebenszusammenhang. Es ist wichtig festzustellen, daß nur diese Tatsache des Lebenszusammenhanges [18] zwischen Adam und seinen Nach-

---

[14] Vgl. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus, Münster i. W. 1927, und H. J. Oemmelen, Zur dogmatischen Auswertung von Rom 5, 12—14, Münster i. W. 1930.

[15] Freundorfer, a. a. O. 218.

[16] Freundorfer, a. a. O. 219.

[17] Freundorfer, a. a. O. 220.

[18] Joh. Weiß, Der erste Kor 356: „in beiden Fällen ist ἐν als das repräsentative oder komprehensive zu fassen" . . . „metaphysisch liegt der platonisierende Gedanke vor, daß in dem Anfänger der Reihe alle Nachfolger

kommen einerseits und zwischen Christus und den Gliedern seiner neuen Menschheit anderseits durch ὥσπερ — οὕτως in Parallele gesetzt wird, denn einzig diese Tatsache ist das Gemeinsame auf beiden Seiten.

Zur Erklärung des Umstandes, daß die Gesamtheit oder ein großer Teil der Menschen in einer einzelnen hervorragenden Persönlichkeit zusammengefaßt, ja sogar mit derselben identifiziert wird, weist Traugott Schmidt[19] auf das im jüdischen Volke vorhandene starke Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit seinen Vorfahren hin. Rein äußerlich wird das Zusammengeschlossensein des Volkes mit seinem Stammvater Israel im AT zum Ausdruck gebracht dadurch, daß es dessen Namen trägt. Noch deutlicher wird dieses Gemeinschaftsgefühl erkenntlich, wenn wir sehen, wie intensiv das Volk die Gerechtigkeit der Väter als seine eigene Gerechtigkeit betrachtet und die an die Väter ergangenen Verheißungen Gottes als auch für die Nachkommen geltend beurteilt. Schmidt erinnert an die Bedeutung, die in dieser Hinsicht der Persönlichkeit Abrahams im Buche der Jubiläen[20] zukommt, wobei zu beachten ist, daß auch für den Apostel Paulus die Abrahamskindschaft die Anteilnahme am Heile verbürgt[21].

So ist es leicht verständlich, daß die Gestalt des Stammvaters der Menschheit, die Person Adams, im Volksbewußtsein ebenfalls eine große, eine universale Rolle spielt, und daß das Volk sich auch mit ihm aufs engste verbunden fühlte[22]. Hier sind vor allem die Sünde Adams[23] und der über ihn verhängte Todesfluch die in der Menschheit lebendig bleibenden Ereignisse von ausschlaggebender Bedeutung. Wenn es z. B. Baruch 54, 19 heißt: „Adam ist also einzig und allein für sich selbst die Veranlassung (= für Sünde und Tod), wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden," so wird damit wohl die Willensfreiheit und Verantwortlichkeit eines jeden Menschen ausgesprochen, aber auch ein kausaler Zusammenhang zwischen der Sünde Adams

---

so enthalten sind, wie in der Idee die Einzelerscheinungen. Das läßt sich leicht ins Mystische wenden: es besteht ein Lebenszusammenhang der beiden Reihen mit ihren Häuptern"; vgl. Bachmann, Der erste Kor 441 f.

19 Der Leib Christi 223 f.

20 Der Leib Christi 224 A. 1 (Stellenverzeichnis: Jub 16, 17 f. 26; 21, 24; 22, 9 f.; 25, 3; 36, 6; Hen 65, 12; 93, 1. 5); vgl. Gn 12, 7: Die Nachkommen Abrahams sollen das Land Kanaan erhalten; 18, 18: Abraham soll ein großes, starkes Volk werden, und alle Völker auf Erden sollen in ihm gesegnet werden; in gleichem Sinne 22, 14. 18.

21 Röm 4, 13. 16—17. 23—24; Gal 3, 7 ff.

22 Vgl. die Zeugnisse bei Bousset, Die Rel. d. Jud.³ 406 ff.

23 Über die Frage, warum nicht Eva als Urheberin der Sünde genannt wird, vgl. Freundorfer, a. a. O. 219 f.

und der Sünde der Nachkommen angedeutet. Oemmelen umschreibt dies mit folgenden Worten: „Sie ist eine Sünde ganz eigener Art. Sie ist eine einzige in allen Menschen . . . Doch sie schließt in den einzelnen Menschen keinerlei Tun in sich, enthält keinerlei Tatelement . . . Sie ist allerdings verursacht worden durch die Tat eines Menschen, Adams“ [24].

In ihrer Eigenschaft als Vertreter und Urbilder der Menschen werden Adam und Christus in der Parallele als gleich nebeneinander gestellt [25]; doch bezüglich der Wirkung, die von jedem der beiden auf die ihnen zugehörige Menschenwelt ausgeht, besteht ein großer Unterschied. Von Adam kam der Tod, in Christus kommt das neue Leben [26].

Der Tod kam über alle Menschen. Adams Sündenfall ist für die Gesamtmenschheit zum Verhängnis geworden [27]. Paulus sucht dies Röm 5, 12 ff. zu begründen: „Deshalb, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so der Tod auf alle Menschen überging auf Grund dessen, daß alle gesündigt haben.“ Die Lesart [28] der Vulgata faßt *ἐφ' ᾧ* personal und übersetzt: „in dem“ alle gesündigt haben, wodurch eine Beziehung auf Adam hergestellt wird. Nach dem griechischen Text ist dies nicht möglich; *ἐφ' ᾧ* muß übersetzt werden mit: „deshalb weil“ [29]. Dadurch wird das Sündigen der Menschen V. 12ᵇ als ein subjektives Sündigen aufgefaßt.

---

[24] Oemmelen, a. a. O. 39 und A. 45 (39), der sich gegen die Auffassung Freundorfers über den Sinn der *ἁμαρτία* richtet. Auch mir erscheint es nicht richtig, die Erbsünde als das Ganze aller gottfeindlichen sittlichen Kräfte zu bezeichnen (Freundorfer, a. a. O. 221 f.); vgl. Bousset, Die Rel. d. Jud. 408: „Da die Sätze, die Paulus Röm 5, 12 ff. über den Fall Adams und seine Bedeutung ausspricht, genau in derselben Linie liegen, wie die des IV Esra und Baruchbuches und auch der späteren talmudischen Anthropologie, so wird man sagen dürfen, daß bereits in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts die Adamstheologie in rabbinischen Kreisen verbreitet war.“

[25] Christus wird sogar öfter von Paulus als „Adam“ bezeichnet: Röm 5, 14: *ὁ μέλλων* sc. *Ἀδάμ*; 1 Kor 15, 45: *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*; 1 Kor 15, 47: *ὁ δεύτερος Ἀδάμ*.

[26] Vgl. die Zusammenfassung Israels in dem Gottesknecht Js 49, 3.

[27] Über das Verhältnis von *ἡ ἁμαρτία* zu *ὁ θάνατος* vgl. den neuen Versuch von H. J. Oemmelen, der die Sterbensnotwendigkeit als innere zwangsläufige Folge der Erbsünde, nicht oder wenigstens nicht nur und an erster Stelle als Strafdiktat erklärt (Vorwort).

[28] Freundorfer, a. a. O, 105—214 berichtet ausführlich über die Geschichte der Auslegung des *ἐφ' ᾧ*.

[29] Freundorfer, a. a. O. 232 ff.: „Zunächst dürfte es, obwohl in neuester Zeit wieder Zahn sehr bestimmt das Gegenteil behauptet hat, ein unanfechtbarer Satz der philologischen Exegese von Röm 5, 12 d sein, daß

Gleichwohl liegt in dem Satz: „durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen“ die Andeutung eines Zusammenhanges zwischen dem Sündigen Adams und dem Sündigen seines Geschlechtes. Durch diesen objektiven Schuldzusammenhang mit dem Stammvater ist der Todesfluch als Sündenfolge auf alle Adamskinder übergegangen. Das wird besonders Röm 5,13—14 betont: „Bis zum Gesetz war nämlich die Sünde in der Welt, aber die Sünde wird nicht angerechnet, wenn kein Gesetz vorhanden ist. Gleichwohl herrschte der Tod von Adam bis Moses, (also) auch über diejenigen, die nicht gesündigt haben nach der Art der Übertretung Adams“ [30]. Auf der anderen Seite der Parallele steht Christus. Er ist der zweite Adam, der die Sündenschuld des ersten Adam wiedergutgemacht und dadurch bewirkt hat, daß auch die Sündenstrafe, nämlich der Fluch des Todes, am Ende wieder aufgehoben wird.

Christus hat die Menschen von der auf ihnen lastenden Schuld erlöst durch seinen Gehorsam „bis zum Tod des Kreuzes“ (Phil 2,8). Vom Kreuze Christi aus empfangen die Adamskinder „den übergroßen Reichtum der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit“ (Röm 5,17). Ja, Paulus beteuert, daß die Kraft des Kreuzes noch allumfassender wirksam ist in der Gnadenspendung als die Adamstat es war im Fluche (Röm 5,15 f.). Doch nicht nur eine Erlösung von dem Sündenzustand bewirkte die Tat Christi, sie sollte den Menschen auch die Befreiung bringen von dem Verhängnis des Todes. Denn Christus ist „der Erstling der Toten“, dem die anderen Toten in der Auferstehung zum Leben folgen: „Da nämlich durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so ist auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten gekommen“ (1 Kor 15,21).

Es ist nun die Frage, ob Paulus hier die allgemeine Totenauferstehung gelehrt habe, wenn er schreibt: „wie nämlich in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden“.

Für eine Auffassung des zweiten *πάντες* im absolut-allgemeinen Sinne kann nicht geltend gemacht werden, daß Vorder- und Nachsatz sich entsprechen und decken müßten, wenn der Vergleich richtig sein solle [31]. Der Vergleich ist richtig, denn beide

---

ἐφ' ᾧ nicht relativisch, sondern konjunktional, näherhin als eine Attraktion aus *ἐπὶ τούτῳ ὅτι* zu verstehen ist“ (233); desgl. Lagrange, Ep. aux Röm 106; Bardenhewer, Römerbr. 82 f.; vgl. Oemmelen, a. a. O. 14.

[30] Vgl. Freundorfer, a. a. O. 239—254; Bardenhewer, a. a. O. 83; Lagrange, a. a. O. 107; Sickenberger, An die Röm 189 f.; Murillo, Paulus et Pauli Scripta 297; Lietzmann, Römerbr.^{2} 59; Strack-Billerbeck, Kommentar III 227 ff.; Oemmelen, a. a. O. 40.

[31] M. Seisenberger, Die Auferst. d. Fl. 66.

Vergleichsseiten haben ein Gemeinsames, welches darin besteht, daß in beiden Fällen die Wirkung sich von einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit herleitet und dem Charakter derselben entspricht[32]. So wird also auf beiden Seiten der Parallele ein Mensch zum Prinzip einer für die Menschheit hochbedeutsamen Folge gemacht: Adam zum Prinzip des Todes, Christus zum Prinzip des Lebens. Das ist der Hauptgedanke, der in der Parallele zum Ausdruck gebracht werden sollte. Schon der die Parallele vorbereitende V. 21 läßt diesen grundlegenden Punkt der paulinischen Anschauung deutlich erkennen. Das *πάντες* behält seine Universalität, nur ist diese im ersten Fall eine absolute, im zweiten Fall eine relative.

Eine numerische Gleichheit des *πάντες* auf beiden Seiten oder eine Erklärung des zweiten *πάντες* im absolut-allgemeinen Sinne wird demnach auf Grund des Parallelismus der Glieder nicht nur nicht gefordert, sondern ist auf Grund des *ἐν Χριστῷ* direkt ausgeschlossen.

Auch der Hinweis auf die Gegenüberstellung Adam — Christus im fünften Kapitel des Römerbriefes kann nicht dazu bestimmen, das *πάντες* in 1 Kor 15, 22[b] universal zu fassen[33]. ~~Zunächst müssen wir darauf hinweisen, daß auch Röm 5, 12 ff.~~ der Hauptton der Ausführungen des Apostels darauf ruht, daß wie durch einen Menschen die Sünde und das Verderben über die Menschheit kam, so auch durch einen Menschen die Rechtfertigung und das ewige Leben[34]. Daraus folgt, daß dort ebenfalls die Parallele Adam — Christus ihre Richtigkeit hat, selbst wenn auf beiden Seiten des Vergleichs die Schar der zugehörigen Menschheit numerisch verschieden genommen wird.

Zwar wird Röm 5, 12 ff. durch Ausdrücke wie *πάντες, πάντες ἄνθρωποι, οἱ πολλοί* auf die weitumfassende Wirksamkeit der göttlichen Gnade ein starker Nachdruck gelegt. Jedoch heißt es in V. 17 ausdrücklich: „Denn wenn infolge des Vergehens des Einen der Tod durch diesen einen zur Herrschaft gelangte, dann werden noch viel mehr die, welche den übergroßen Reichtum der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen, im Leben durch den Einen, Jesus Christus, herrschen.“ Daraus geht hervor, daß Paulus in der Christusgefolgschaft nicht die Menschheit schlechthin, sondern nur diejenigen erblickt, „die das übernatürliche Leben in der Vereinigung mit Christus in seinem ganzen gnadenreichen Umfange emp-

[32] Ph. Bachmann, Der erste Korintherbrief 442; Kurt Deißner, Auferstehungshoffnung 20.

[33] M. Seisenberger, a. a. O. 67.

[34] Kabisch, Eschat. 285 A.

fangen, die aller Früchte des Erlösungswerkes teilhaftig werden"[35]. Die Heranziehung der Parallele Adam — Christus im Römerbriefe kann demnach nur in der Auffassung bestärken, daß auch in 1 Kor 15, 22 das zweite πάντες nicht im allgemeinen Sinne zu verstehen ist. Dem Wortlaut nach kann im zweiten Teile des V. 22 nur von der Auferstehung der Gläubigen die Rede sein. Durch das ἐν Χριστῷ wird die in V. 22[b] ausgesprochene Wiedererweckung zum Leben als Folge des engsten persönlichen Zusammenschlusses[36] mit Christus charakterisiert[37], wie umgekehrt das enge Verhältnis des Menschen zu Adam, dem Stammvater des Geschlechtes als Grund des menschlichen Sterbens bezeichnet wird. Nur die wahrhaft Erlösten also, d. h. diejenigen, die in lebendiger Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus stehen[38], können diejenigen sein, von denen es heißt, daß sie zum Leben erweckt werden. Mag das πάντες im Nachsatz des V. 22 noch so stark betont sein, niemals kann es in einem unterschiedslos die gesamte Menschheit, ob Sünder oder Gerechte, ob Christen oder Nichtchristen, umfassenden Sinne erklärt werden[39]. Wie in 1 Thess 4, 13—18 sind auch in 1 Kor 15 die paulinischen Ausführungen ganz von der christlichen Betrachtungsweise beherrscht. So wird in V. 22 das zweite πάντες in ganz eindeutiger Weise durch das vorausgehende ἐν τῷ Χριστῷ in seinem Umfange näher bestimmt und auf die Christusgläubigen beschränkt. An die außerhalb des christlichen Heiles Stehenden denkt Paulus dabei nicht[40].

---

[35] Al. Schaefer, Erklärung der beiden Korintherbriefe 314; H. J. Holtzmann, Ntl Theol. II² 49 f.: Die Rechttat des zweiten Adam führt für alle die Gnadengabe der Gerechtigkeit mit sich. Aber die Glieder der neuen Menschheit müssen sich dieses Geschenk doch erst durch den Glauben aneignen.

[36] Bauer, Wörterbuch 403; Zorell, Lexicon² 430 sq.

[37] Ph. Bachmann, Der erste Korintherbrief 441 f.: „Schon durch seinen Namen wird Christus als der Träger der auf das Reich Gottes gerichteten Heilspläne Gottes gekennzeichnet."

[38] K. Deißner, Auferstehungshoffnung 21 A. 1; 93 A.; Al. Schaefer, Erklärung der beiden Korintherbriefe 314; M. Seisenberger, Die Auferstehung des Fl. 60 u. 66; Gutjahr, Die zwei Briefe an d. Kor II 3 u. 4, S. 381.

[39] Kabisch, Eschat. 267/8: „Gerade der letztere Vers schließt trotz des πάντες die Auferstehung derjenigen, die nicht Christus angehören, geradezu aus. Denn da sie ἐν Χριστῷ lebendig gemacht werden sollen, so ist das nur von denjenigen möglich, welche als ἐν Χριστῷ ὄντες bei ihren Lebzeiten oder ἐν Χριστῷ κοιμηθέντες nach ihrem Tode bezeichnet werden können." Vgl. Murillo, Paulus et Pauli Scripta 401; Joh. Weiß, Urchristentum 413.

[40] P. Feine, Theol. d. NT 300; v. Gall, Βασιλεία 311.

Zu demselben Ergebnis kommen wir, wenn wir von der Bedeutung des Begriffes: *ζωοποιηθήσονται* aus den Umfang des *πάντες* in V. 22^{b} bestimmen wollen.

Die beste Erklärung des Wortes *ζωοποιεῖν* bietet uns der Apostel selbst im gleichen Kapitel des ersten Korintherbriefes und — was nicht bedeutungslos ist — im erneuten Gebrauch der gleichen Parallele Adam — Christus: 1 Kor 15, 45—49. Wie in V. 22 wird hier eine Parallele gezogen zwischen Adam, dem Urvater des menschlichen Geschlechtes, und Christus, dem Vater eines neuen Geschlechtes, nur von einem anderen Gesichtspunkte aus und mit einer anderen Zielsetzung. Nicht wird wie dort dem von Adam über die Menschen gekommenen Todesfluche das von Christus ausgehende Leben entgegenstellt, sondern mit dem vom ersten Adam stammenden natürlichen, irdischen Leibe wird die von Christus, dem zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* gewordenen letzten Adam, vermittelte übernatürliche, himmlische Lebensform verglichen. Bei diesem Vergleich nun stellt Paulus fest, daß zwischen dem erhöhten, himmlischen Christus und den von ihm zum überirdischen Leben erweckten Menschen eine innere Ähnlichkeit und Gleichheit bestehe, denn diese Menschen tragen ja „das Bild" des himmlischen Menschen. Sie trugen dieses „Bild" in sich von dem Augenblicke an, wo sie in der Taufe das Pneuma empfangen haben und mit Christus in die innigste Lebensgemeinschaft getreten sind [41]. Bei der Auferstehung aber wird infolge der Verklärung des Leibes diese Ähnlichkeit in sichtbare Erscheinung treten [42].

Aus dieser Ähnlichkeit nun, die nach Paulus in 1 Kor 15, 49 zwischen Christus und den Auferweckten besteht, müssen wir schließen, daß es sich dort nur um ein Heilsgut: nur um die Auferstehung der Gerechten handeln kann. Dasselbe gilt dann aber auch für 1 Kor 15, 22, denn auch dort ist jene Auferweckung als ein *ζωοποιεῖσθαι ἐν Χριστῷ* bezeichnet und dadurch als Auferstehung zum ewigen Heilsleben charakterisiert [43], wie denn der Begriff der *ζωή* und des *ζωοποιεῖν* bei Paulus nur Anwendung finden kann „auf diejenigen, welche die *σωτηρία,* das Endziel ihres Christenstandes, erlangen werden" [44].

---

[41] Vgl. Röm 6, 3—11; 1 Kor 12, 13; Kol 2, 6 f.

[42] Vgl. Souter, Pelagius's Expositions . . . II 217: Christus est forma resurgentium.

[43] Bauer, Wörterbuch 534; vgl. Tillmann, Die Wiederkunft Christi 183 f.; Bachmann, Der erste Korintherbrief 442; Schauf, Sarx 24—26; auch Holtzmann, Ntl Theol. II^2 222 (Pls weiß überhaupt nur von einer auf die Empfänger des Geistes beschränkten Auferstehung); Sickenberger, Die beiden Briefe an d. Kor 64; Kabisch, Eschat. 285 A.

[44] F. Tillmann, Die Wiederkunft 184.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß die ganze Beweisführung des Apostels, die gerade in der Parallele Adam — Christus ihre Eigenart und Kraft erhält, hinfällig würde[45], wenn man auch das zweite *πάντες* in universalem Sinne[46] verstehen und somit Christus als Repräsentanten auch der nicht in ihm vereinigten, der nichtchristlichen, Menschheit betrachten wollte.

Die Annahme einer Auferstehung auch der Nichtchristen zum Heile würde der ganzen Theologie des hl. Paulus widersprechen.

c) Die Bedeutung von *εἶτα τὸ τέλος*.

In der Frage, ob Paulus in 1 Kor 15 eine allgemeine Auferstehung der Toten oder nur die Auferweckung der Christgläubigen lehre, sind auch die VV. 22—24 sehr umstritten. Der Apostel spricht hier davon, daß die Auferstehung sich in einer bestimmten Reihenfolge vollzieht. V. 22: „Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden", aber V. 23: „jeder in seiner Ordnung: als Erstling Christus, darauf die des Christus bei seiner Ankunft", V. 24: „dann das Ende, wann er das Reich Gott und dem Vater übergibt, nachdem er jede Herrschaft und jede Gewalt und jede Macht vernichtet hat". Der Ausdruck: dann das Ende (*εἶτα τὸ τέλος*) ist nicht eindeutig. Drei Auffassungen werden vertreten:

1. *τέλος* ist drittes Glied zu *ἀπαρχή* (= Christus) und *ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ* (= die Christen), ist also als Restgruppe von Auferstehenden zu fassen (Nichtchristen = Juden und Heiden).

2. *τέλος* ist Abschluß der Königsherrschaft Christi, der Schlußakt im Weltendrama oder einfachhin: das Ende.

3. *τὸ τέλος* gilt als adverbiale Wendung: endlich, schließlich.

Zu 1. Diese Deutung vertritt z. B. Otto Pfleiderer, der sich zur Begründung dieser Erklärung auf die Worte *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* beruft, weil dadurch eine Reihenfolge angezeigt zu sein scheine, „die ohne das dritte Glied nicht verständlich wäre"[47]. Ferner müsse *τέλος* als Rest der Auferstehenden betrachtet

[45] Prat, La theol. de St. P. I[10] 160 s.

[46] In universalem Sinne verstehen *πάντες* u. a.: Schmiedel, Handkommentar 160; M. Seisenberger, Auferst. d. Fl. 66 ff.; P. Feine, Theol. d. NT[4] 295; Karl Barth, Die Auferst. d. Toten[2] 98/99; Joh. Weiß, der erste Kor 356/7 gibt folgende Erklärung: *πάντες* ist in beiden Gliedern allumfassend. Doch wird durch *ἐν Χριστῷ* sachlich sofort eine Beschränkung gegeben. Aber diese Beschränkung wird nicht ausgesprochen, und es kann der Gedanke nicht abgewehrt werden, daß der Idee nach alle Menschen in die voradamitische *ἀφθαρσία* restituiert werden. O. Pfleiderer, Urchristentum I[2] 237; Reitzenstein, Hell. Mysterienrel.[3] 342 f.

[47] Urchristentum I 327; ebenso Paulinismus[1] 264 f.

werden, da doch in V. 22 das πάντες in beiden Gliedern unbeschränkt zu verstehen sei[48].

Schließlich sei es unbegreiflich, wenn das Schicksal der ganzen nichtchristlichen Welt mit Stillschweigen übergangen wäre[49]. Eine dreifache, abteilungsweise und zu verschiedenen Zeiten stattfindende Auferstehung ist auch bei Bauer[50] in der Erklärung unserer Stelle unterschieden. Die Gruppen sind 1. Christus, 2. die Christen und 3. der Rest der Menschen. Letztere werden auferweckt, wann der Tod vernichtet wird. W. Bousset[51] und M. Werner[52] sehen in V. 23 f. einen Beweis für die Auferstehung sowohl der Christen als auch für die allgemeine Auferstehung, die durch das messianische Zwischenreich voneinander getrennt seien. Jedoch macht Bousset diese seine Auslegung nicht abhängig von der Deutung des Wortes τέλος. Werner dagegen behauptet, der Wortlaut (τέλος) spreche dafür und sachliche Erwägungen machten diese Deutung nicht unmöglich. Teichmann[53] geht von dem Gedanken aus, daß die Auferstehung in mehreren Abteilungen vor sich gehe. Nun dürfe aber Christus nicht zu den τάγματα gezählt werden, da er bereits auferstanden sei, während hier von dem künftigen Lebendiggemachtwerden die Rede sei. Als Auferstehungsgruppen seien anzunehmen: 1. die Christen und 2. alle übrigen Menschen. Diese aber gelangten, da das ewige Leben doch an den Besitz des Pneuma gebunden sei, wahrscheinlich zwischen Parusie und Herrschaftsübergabe zum Glauben, worauf ihnen das Pneuma geschenkt werde. Weiterhin macht er geltend: τὸ τέλος steht im Gegensatz zu ἀπαρχή; da dieses mit Beziehung auf die Auferstehung gesagt ist, so muß auch jenes darauf gehen. ἀπαρχή und τέλος bezeichnen die ersten und die letzten, die auferstehen. In der Mitte stehen die Christen. Deshalb können diejenigen, die nach den Christen auferstehen, nur solche sein, die zu Lebzeiten dem Christus nicht angehört haben. Joh. Weiß bezeichnet es als mißlich[54], daß bei der Übersetzung und Deutung des Wortes τέλος = Weltende das Sätzchen εἶτα τὸ τέλος ganz aus

---

[48] Urchristentum I 327; so auch Schmiedel, Handkomm. 160.

[49] Paulinismus[1] 264 f.; ebenso Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 357 f.

[50] Wörterbuch 1285.

[51] Der erste Korintherbrief 156.

[52] A. a. O. 155.

[53] Die paul. Vorstellungen 107 f.; vgl. W. Grimm, Über die Stelle 1 Kor 15, 20—28 (Z. f. w. Th. 1873, 386): Christus kann nicht als erstes τάγμα betrachtet werden, „da er ja nur Einer ist und unmöglich unter diejenigen gehören kann, welche ἐν Χριστῷ lebendig gemacht werden".

[54] Der erste Korintherbrief 357 f.

dem Zusammenhang der genau parallel gefügten Sätze in V. 23 f. gerissen werde; das Thema: „Auferstehung“ wäre ganz verlassen, ohne daß man einen Grund einsehe, warum Paulus mit *ὅταν* den Termin des Endes angeben wolle.

Diese Auffassung: „dann kommt das Ende“ sei deswegen weniger überzeugend, weil ein neues Verbum kommen müßte. So, wie die Worte dastünden, gehöre *τὸ τέλος* noch zu *ζωοποιηθήσονται*[55]. Ph. Bachmann gibt zu, daß buchstäblich betrachtet von einer dritten Gruppe Auferstehender keine Rede sei. Jedoch stehe *εἶτα τὸ τέλος* unter der Generalregel von V. 23 a und handle daher von dem Begebnis, durch welche der Prozeß der *ζωοποίησις* seinen Abschluß finde[56]. Später bestimmt er diese den Abschluß der Auferstehung bildenden Toten dahin, daß darunter diejenigen zu verstehen seien, die einst ohne Kenntnis von Christus entschliefen, aber doch mit einem solchen Lebensertrag, daß sie am Reiche Gottes teilhaben dürfen, z. B. die Frommen des AB und die bei den Endereignissen sich Bekehrenden[57]. Lietzmann übersetzt die Stelle mit: „dann der Schluß“. Er meint damit ebenfalls einen Rest von Auferstehenden, d. h. die ungläubig gestorbenen Heiden und Juden, die sich im Jenseits bekehren müßten, damit sie *ἐν Χριστῷ* auferweckt werden könnten. Seine Beweisgründe sind hauptsächlich folgende: *τέλος* entspreche gut dem *ἀπαρχή*; *ζωοποιηθήσονται* sei auch zu *εἶτα τὸ τέλος* zu ergänzen; es gäbe sonst nur ein *τάγμα,* das der Christen[58]. Endlich folgert Schlatter aus unserer Stelle zwischen Wiederkunft und Weltende ein „letztes Auferstehungsaufgebot“. Dieses umfaßt jedoch nach seiner Meinung keine Nichtchristen, da auch bei diesem großen und abschließenden Auferstehungsaufgebot der Glaube entscheidend sei[59]. Außer den genannten Erklärern gehört noch Schmiedel zu dieser ersten Gruppe, die in *τέλος* einen Rest von Auferstehenden erblicken[60].

Zu 2. Bei Kurt Deißner[61] bedeutet *τὸ τέλος* nicht ein drittes *τάγμα,* sondern „wie in 1 Kor 1, 8 und 2 Kor 1, 13 so auch

---

[55] Joh. Weiß, Urchristentum 413 A. 1.

[56] Der erste Korintherbrief 443 f.

[57] A. a. O. 446.

[58] An die Kor I. II ³ 80 f.; ähnlich W. Grimm, a. a. O. 389, der zwei Auferstehungen annimmt, die durch eine Zwischenzeit getrennt sind, in der Juden, Heiden und bloße Namenchristen sich bekehren.

[59] Das große Kapitel . . . 38—41.

[60] Handkommentar II, 1, S. 196.

[61] Auferstehungshoffnung 24 ff.; vgl. Bauer, Wörterbuch 1298: „Vielleicht 1 Kor 15, 24, wenn zu *εἶτα τὸ τέλος* ein *ἔσται* zu ergänzen wäre, dann kommt der Abschluß; Zorell, Lexicon 1312: consummatio huius saeculi in secundo adventu christi.

hier: Weltende, Ende der gegenwärtigen Welt“[62]. Er schließt dies aus den beiden mit ὅταν eingeleiteten Nebensätzen, weil in diesen „lediglich auf das Handeln Christi in seinem Verhältnis zu Gott und zu den gottwidrigen Mächten, in keiner Weise aber auf eine Auferweckung“[63] reflektiert werde. „Wenn der Apostel mit εἶτα τὸ τέλος nicht nur das Weltende, sondern zugleich ein drittes τάγμα hätte bezeichnen wollen, dann bliebe es doch unerklärlich, warum er dieses τάγμα nicht genannt, d. h. seinem Inhalt nach bestimmt hätte“[64]. Ferner macht Deißner[65] geltend, daß eine Bekehrung, die die notwendige Bedingung für die Wiederbelebung aller Menschen ἐν Χριστῷ (V. 22^b^) ist, sich in V. 24—28 nicht ausgesprochen findet. Demgemäß bleibe es bei den beiden τάγματα der Auferstehung: ἀπαρχὴ Χριστός und ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ. Auch nach Cornely[66] soll εἶτα nicht eine dritte Klasse solcher, die auferstehen, anführen, sondern es soll einleiten, was Christus nach der Auferstehung der Gerechten tun wird. Demgemäß versteht Cornely den Ausdruck τὸ τέλος von dem Ende dieser Welt und aller irdischen Dinge. Als Begründung bemerkt er, im Vorhergehenden sei nur von der glorreichen Auferstehung die Rede, und außerdem könnten die Auferstehung der Gottlosen und die Herrschaftsübergabe nicht zusammenfallen.

Die gleiche Auffassung, daß in 1 Kor 15, 24 überhaupt nicht eine Auferweckung der Inhalt der paulinischen Ausführung sei, hat G. Heinrici[67]. Cremer-Kögel[68] sieht in τὸ τέλος den Ausgang, das Ende, den Abschluß, in 1 Kor 15, 24 zugleich das erreichte Ziel und damit den Anfang einer neuen Ordnung der Dinge. Jos. Sickenberger[69] schreibt: der Parusie, auf welche die Christen der ersten Zeit sehnsüchtig hofften, folge dann keine weitere Auferstehung mehr, sondern das Ende des Weltenlaufs; denn Christus übergebe nach Auferweckung der Seinen und nach Überwindung aller persönlichen und unpersönlichen Feinde das Gottesreich dem Vater. A. Schaefer[70] ist mit Rücksicht auf den Zusammenhang der Auffassung, daß unter τέλος das siegreiche Ende des Werkes Christi gemeint sei, dessen positives und negatives Moment durch die beiden ὅταν-Sätze geschildert werde.

---

[62] A. a. O. 25.
[63] A. a. O. 25.
[64] A. a. O. 25.
[65] A. a. O. 28.
[66] Prior ep. ad. Cor 471 s.; vgl. Feine, Der Apostel Paulus 396.
[67] Das erste Sendschr. a. d. Kor 467.
[68] Wörterbuch 1044.
[69] Der erste Korintherbrief 64 f.
[70] Erklärung der beiden Kor 315 f.

Beyschlag[71] meint, zwischen Parusie und dem, was Paulus das Ende nenne, falle das Sieges- und Triumphreich Christi. Mit dem „Ende“ höre die *βασιλεία* Christi auf, um der vollendeten Gottesherrschaft Raum zu geben. Nach Feine[72] redet Paulus 1 Kor 15, 22—28 weder von einer Auferstehung der Nichtchristen, noch von dem Gericht, sondern an die Auferstehung der Christen schließe sich „das Ende“ an, nämlich die Herrschaftsübergabe an Gott den Vater. Auch im Kommentar von Strack-Billerbeck[73] wird *τὸ τέλος* mit dem „Ende“, d. h. mit der Übergabe der Königsherrschaft gleichgesetzt. Unter dem Ausdruck die Auferstehung der Sünder zu verstehen, heißt nach Prat[74] „viel zwischen den Zeilen lesen“, da dieselbe für den Apostel stets ohne großes Interesse sei. Die beiden ersten Auslegungen von *τέλος* vereinigt Reitzenstein[75], nach dessen Ansicht das Wort den doppelten Sinn habe, sowohl die letzten der Auferstehenden (entsprechend der *ἀρχή*), als auch das Weltende, an dem diese letzten auferstehen, zu bezeichnen.

Zu 3. Adverbial wird *τὸ τέλος* von K. Barth erklärt. Er übersetzt: „Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle lebendig gemacht werden. Ein jeder aber an seiner Stelle: als Erstling Christus, dann bei seiner Wiederkunft die Seinen. (Punkt nach *αὐτοῦ*!) In diesem letzten Zeitpunkt (*εἶτα* ist nicht drittes Glied zu *ἀπαρχή* und *ἔπειτα,* sondern nähere Bestimmung zu *ἐν τῇ παρουσίᾳ*; *τὸ τέλος* heißt nicht der ‚Rest‘ und auch nicht das ‚Ende‘, sondern adverbial wie 1 Petr 3, 8 ‚zuletzt‘, ‚endlich‘), da er übergibt das Reich dem Gott und Vater, da er aufgehoben hat allen (eigenen) Ursprung und alle Gewalt und Kraft (hier Gedankenstrich statt Punkt) — denn er muß seine Herrschermacht brauchen, bis er ihm alle seine Feinde unter seine Füße legen kann — (Gedankenstrich statt Punkt) wird als letzter Feind der Tod aufgehoben . . .“[76].

Den schwächsten Punkt „der in dieser Übersetzung bereits gegebenen Exegese“ sieht Barth nach eigener Angabe in der Deutung des *εἶτα*[77]. „Aber“, so fährt er zur Begründung seiner

---

[71] Neutest. Theol.[3] 265. 280.

[72] Theol. d. NT[4] 301.

[73] Kommentar III 472.

[74] La Theol. de St. P. II[7] 439 s.

[75] Hellen. Mysterienrel.[3] 342. In ähnlicher Weise erklärt Pelagius (Souter, Pelagius's Expos. II 217): Tunc erit finis omnium, etiam mortis, cum universi resurgent.

[76] A. a. O. 96; vgl. Zorell, Lexicon[2] 1312 u. 1313.

[77] A. a. O. 97.

Auslegung fort, „wenn man ‚der Rest‘ übersetzt (Lietzmann), so steht man vor der Tatsache, daß im folgenden von der Auferweckung dieses Restes weiter gar nicht die Rede ist. Übersetzt man mit ‚das Ende‘ . . ., so ist nicht einzusehen, wieso ‚das Ende‘ als das dritte Glied zu Christus als dem ersten und den Seinigen als dem zweiten Glied sich fügen soll. Die Schwierigkeit der Hofmannschen[78] Deutung des *εἶτα* scheint mir demgegenüber die kleinere und annehmbarere Schwierigkeit.“

Eine dritte Gruppe von Auferstehenden fällt auf diese Weise weg, doch setzt Barth für sich persönlich die allgemeine Auferstehung voraus, wenn er das *οἱ τοῦ Χριστοῦ* „nicht exklusiv, sondern repräsentativ“ verstanden wissen will[79]. Aus dieser Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten ist leicht ersichtlich, daß eine Entscheidung für die eine oder andere Auslegung sehr schwierig ist. Die letzte Meinung allerdings, die *τὸ τέλος* adverbial faßt, ist am schwächsten fundiert und wird auch nur vereinzelt vertreten. Rudolf Bultmann[80] bezeichnet sie mit Recht als philologisch unmöglich, und W. Schlatter[81] hält sie trotz ihres einfachen Ergebnisses für „sicher nicht die richtige Wiedergabe dessen, was der Apostel Christi bezeugt hat“. Vor allem fällt es auf, welchen Zwang K. Barth dem Texte in seiner überlieferten Form antut.

Die beiden anderen Auslegungen haben zu allen Zeiten ihre Anhänger gehabt (siehe oben Einleitung S. 2. 5 f.).

Unsere Auffassung ist folgende:

In V. 23 f. will Paulus den Gedanken ausführen, die Auferstehung von den Toten vollziehe sich in einer bestimmten Reihenfolge. Das Wort *τάγμα* ist der Militärsprache entnommen und bezeichnet einen Truppenteil, speziell die römische Legion. In der nicht-militärischen Sprache wird es für eine besondere „Klasse“ oder „Gruppe“ gebraucht[82].

Die Reihenfolge V. 24 ist zugleich als Zeit- und Rangordnung zu verstehen. Als erster in der Reihe der Auferstandenen wird vom Apostel Christus bezeichnet. Wir haben also kein Recht

[78] K. Barth folgt mit Zündel der Exegese des Erlanger Hofmann (vgl. S. 96). Andere Vertreter dieser Auslegung von 1 Kor 15, 24 nennt Bauer, a. a. O. 1298.

[79] A. a. O. 99.

[80] Theol. Blätter V (1926) 10. Nach Bauer, Wörterbuch 1298 ist der adverbiale Akkusativ ja möglich, doch ist das Übliche: *τέλος* ohne Artikel.

[81] Das große Kapitel . . . 38.

[82] Bauer, a. a. O. 1285: bei Josephus, bell. jud. 2, 164 werden die Sadduzäer als *δεύτερον τάγμα* bezeichnet, und 2, 122. 143 wird der Ausdruck von den Essenern gebraucht.

zur Behauptung, Christus könne nicht für sich allein als ein *τάγμα* betrachtet werden, zumal weder in formaler noch in sachlicher Hinsicht eine Schwierigkeit dagegen vorliegt. Denn da *ἀπαρχή* auch für die Stellung des Führers im Heere verwendet wird[83], so ist es in sprachlicher Beziehung wohl möglich, daß Christus gleichsam als Anführer eine Reihe für sich bildet.

Das *ἀπαρχὴ Χριστός* wäre bei seiner unmittelbar auf *ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* folgenden Stellung in dieser Weise ganz sinngemäß erklärt[84]. Sachlich bildet der auferstandene Christus eine eigene Gruppe, insofern er als „Erster" auferstanden ist, und seine Auferstehung die Voraussetzung und Bürgschaft für die Auferweckung aller übrigen ist, welcher Gedanke in V. 22 durch die Parallele Adam — Christus schon zum Ausdruck kam. Die Entgegnung Teichmanns, Christus komme für die Reihenfolge nicht in Frage, weil hier von der künftigen Lebendigmachung die Rede sei, kann nicht überzeugen, oder es müßte denn nur von den in Zukunft aufzuerweckenden Menschen gesprochen sein. Das ist aber nicht der Fall, vielmehr handelt es sich um die Auferstehung überhaupt und um ihre Ordnung. Joh. Weiß sagt daher mit Recht: „Das zu ergänzende *ἐζωοποιήθη* kann um so leichter aus *ζωοποιηθήσονται* entnommen werden, als das Fut. nicht zeitlich, sondern logisch gemeint war"[85]. Das leuchtet noch mehr ein, wenn man beachtet, daß die VV. 23 und 24 in Wirklichkeit nur eine ins einzelne gehende Erläuterung zu V. 22 b sind[86]. Der Einwand, Christus könne doch unmöglich in Christo auferweckt werden, erledigt sich von selbst, da in dem *ἐν Χριστῷ* ganz einwandfrei die Charakterisierung Christi als *ἀπαρχή* enthalten ist, während durch die Angabe der Reihenfolge diese repräsentative Sonderstellung Christi nur noch einmal besonders hervorgehoben werden soll[87].

---

[83] Vgl. K. Deißner, a. a. O. 22; Heinrici, Das erste Sendschr. a. d. Kor 465; Schmiedel, Handkommentar 195; auch von Bauer, a. a. O. 1285 wird Christus als eine eigene unter den drei Gruppen aufgefaßt.

[84] Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 357; Gutjahr, Die zwei Briefe an die Korinther 382; K. Deißner, Auferstehungshoffnung 22 f.

[85] Der erste Korintherbrief 357.

[86] Phil. Bachmann, Der erste Korintherbrief 443: durch VV. 23 u. 24 ist das *πάντες* in V. 22 b im einzelnen gegliedert, so, daß es auch Christus einschließt.

[87] K. Deißner, a. a. O. 23; Phil. Bachmann, Der erste Korintherbrief 447: aus dem speziellen *ἐν Χριστῷ ζωοποιήθησονται* wirkt nur der allgemeine Begriff des *ζωοποιεῖσθαι* überhaupt fort; Murillo, Paulus 401: Christus = „auctor et exemplar resurgentium primum locum et tempore et nobilitate tenet. Secundum proprium primitiarum conceptum eius resurrectio a ceterorum resurrectione avelli nequit".

Ist so der auferstandene Christus als ein τάγμα für sich möglich, so ist, um der Aussage „ein jeder in seiner Gruppe" zu entsprechen, nur noch ein zweites τάγμα notwendig. Dieses ist in der Auferstehung der Christen gegeben.

Eine dritte Gruppe ist nicht erforderlich[88], da in der Auferstehung Christi und der Seinen eine Reihenfolge vorliegt, wie sie ganz dem Zusammenhang der paulinischen Ausführungen, besonders in V. 22 b entspricht. Das εἶτα τὸ τέλος erscheint nicht überflüssig, auch wenn darunter nicht eine Restgruppe Auferstehender verstanden wird. In beiden Versen 23 und 24 wird nämlich die Auferstehung der Christen mit zwei Ereignissen in Verbindung gebracht, die zu ihr in engster Beziehung stehen. Das erste ist die Auferstehung Christi, welche Grund und Bürgschaft der Auferstehung der Christusangehörigen ist. Das zweite ist der Beginn des ewigen Gottesreiches am Ende dieses Äons. Die Teilnahme an diesem himmlischen, ewigen Gottesreiche ist letztes Ziel der Christuszugehörigkeit.

Die schwierigen VV. 23 und 24 hängen aufs engste mit V. 22 zusammen. Sie sollen gewissermaßen eine Erklärung des vorausgehenden Verses sein. In diesem Zusammenhang betrachtet wird es zur Gewißheit: Paulus spricht in den VV. 23 und 24 ausdrücklich nur von zwei Auferstehungsgruppen, von Christus und den Christen. Das πάντες in V. 22 b ist ja auch nicht universal, sondern durch das ἐν Χριστῷ begrenzt aufzufassen. Es ist bezeichnend, daß jene Erklärer, die in εἶτα τὸ τέλος die Aufzählung einer solchen dritten Abteilung Auferstehender erblicken, den Hilfsgedanken einer Bekehrung beiziehen[89]. Dieser Hilfsgedanke erweist sich jedoch als unannehmbar. Die Bekehrung der verstorbenen Nichtchristen und ihr Zusammenschluß mit der Person Christi müßte in der Zeit zwischen Parusie und Weltende erfolgen. Dieses Ereignis wäre so wichtig, daß Paulus dort, wo er von den Geschehnissen dieser Zeit spricht, sicherlich eine Andeutung in dieser Hinsicht machen müßte. Der Apostel spricht aber nirgends davon, in den VV. 24 b—28 ist nur von der Niederwerfung der gottwidrigen Mächte und Gewalten die Rede[90].

Es erscheint durchaus nicht unbegreiflich, daß Paulus das Schicksal der nichtchristlichen Welt mit Stillschweigen übergeht. Im Gegenteil! Dieser Umstand läßt die Einheitlichkeit der paulinischen Belehrung in Kor 15 um so überzeugender hervor-

[88] K. Deißner, a. a. O. 24. Vgl. Zorell, Lexicon² 1297.

[89] Vgl. oben S. 45 f.

[90] Vgl. K. Deißner, a. a. O. 24—26; P. Feine, Theol. d. NT⁴ 301: „Von den Nichtchristen (und dem Gericht) sagt er auch hier nichts."

treten. Den Christen von Korinth jedem Zweifel gegenüber einzuschärfen, was sie am Ende als Anhänger Christi zu erwarten haben, das allein ist das Ziel des Briefschreibers[91]. Mit V. 23 schließt der erste Teil des Unterrichts, nämlich die Belehrung darüber, daß es für den Christuszugehörigen mit Gewißheit eine Auferstehung gibt. Wenn sich von V. 24 ab daran eine kurze abschließende Bemerkung über das, was auf die Auferstehung bei der Ankunft Christi folgt, anschließt, so kann man nicht sagen, daß dies aus dem Zusammenhang des Vorhergehenden falle. Es ist vielmehr ein ganz naturgemäßer Abschluß, und *εἶτα τὸ τέλος, ὅταν* . . . steht bei dieser Auffassung sowohl mit dem Vorausgehenden als auch mit den folgenden Gedanken, auf die es überleiten soll, in engster und harmonischer Verbindung.

Wir kommen zu dem Ergebnis, daß uns die vorgebrachten Gründe nicht beweiskräftig genug erscheinen, in den Worten *εἶτα τὸ τέλος* eine dritte Gruppe von Auferstehenden, nämlich der nicht zur Christusgemeinschaft gehörenden Menschen, zu erblicken. Dagegen hat die andere Auffassung gute Gründe für sich[92]:

1. Der Zusammenhang und die im ganzen Kapitel 15 zutage tretende Stellungnahme lassen in den VV. 23—24 nur die Annahme zweier *τάγματα* zu, das des Christus und das der Christen. Und zwar bin ich der Auffassung, daß der Ausdruck *οἱ τοῦ Χριστοῦ* an unserer Stelle nicht auch die Gerechten des Alten Bundes in sich begreift[93], sondern nur die wirklichen, durch die Taufe inkorporierten Glieder seines Leibes.

2. Die Worte *εἶτα τὸ τέλος* werden sofort zeitlich näher bestimmt durch zwei jedesmal mit *ὅταν* eingeleitete Sätze. Die beiden *ὅταν*-Sätze lauten: „wann er die Herrschaft Gott und dem Vater übergibt, wann er jede Herrschaft und jede Gewalt und Macht abgetan haben wird". Von diesen beiden Sätzen ist der

---

[91] Prat, La Théol. de St. P. II[7] 439 f.: „Toujours est-il que la résurrection des pécheurs, sans grand intérêt pour l'Apôtre parce qu'elle est sans connexion avec sa doctrine, reste d'ordinaire en dehors de son camp visuel." Das ist auch die Erklärung und beste Antwort auf die Bemerkung Heinricis (Paul. Probl. 68), wonach P. auf die Frage nach dem Verhältnis der allgemeinen Auferstehung zur Erweckung der Gläubigen keine geschlossene Antwort gebe.

[92] Auch Lietzmann, An die Kor I. II[3] 81 spricht von einem „Vorzug" der leichteren Fassung von *τέλος*, wenn man es in der Bedeutung „Ende" nehme.

[93] So Gutjahr, a. a. O. 383; M. Seisenberger, a. a. O. 69 f. hält es für zweifelhaft, neigt aber dieser Annahme zu: „weil auch diese wirklich Christo angehören, da sie nur durch ihn, in der Hoffnung auf ihn das Heil erlangten."

zweite inhaltlich und zeitlich dem ersten untergeordnet[94]: erst muß jede gottfeindliche Gewalt, auch der Tod, vernichtet sein, dann übergibt der Sohn das messianische Herrscheramt dem Vater. Der Inhalt dieser Sätze muß sich wenigstens in zeitlicher Beziehung mit dem verbinden lassen, was durch *τέλος* ausgesagt werden soll. Das ist aber undenkbar, wenn *τέλος* eine Restgruppe von Auferstehenden bedeuten soll, die nach der Überwindung jeglicher Gewalt und bei der Herrschaftsübergabe an Gott, den Vater, zum Leben erweckt würden. Sehr gut und ungezwungen jedoch ist dies der Fall, wenn man den Ausdruck im Sinne von „Ende", „Endvollendung" nimmt.

3. Die Zusammenstellung:
ἀπαρχὴ Χριστός,
ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ,
εἶτα τὸ τέλος . . .

zeigt in wenigen Strichen das messianische Herrschertum Christi in seinem Beginn, in seinem Höhepunkt und in seinem Ende. Mit dem Ereignis der zweiten Auferstehung steht *εἶτα τὸ τέλος* insofern in engster Verbindung, als diese letzten Ereignisse unmittelbar jener Auferweckung folgen werden und so gleichsam den Abschluß bilden zu diesem Akte.

d) „Der die Toten erweckt" (2 Kor 1,9).

Dieses Attribut legt Paulus 2 Kor 1,9 Gott bei an der Stelle, wo er in Erinnerung an die übermenschliche Bedrängnis und große Lebensgefahr in Asien Gottes wunderwirkende Allmacht preist: „Denn wir wollen Euch nicht in Unkenntnis lassen, Brüder, über unsere Bedrängnis, die sich in Asien ereignete, daß wir am Leben gar verzweifelten. Ja wir hatten bei uns selbst bereits den Todesbescheid erhalten[95], damit wir nicht auf uns selbst Vertrauen setzten, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt."

Auf den ersten Blick könnte auch in dieser Wendung eine Andeutung im Sinne der allgemeinen Totenauferstehung herausgelesen werden. Man könnte in dem Attribut — zumal durch die Beifügung des Artikels — ausgesprochen finden, nicht bloß, daß Gott die Macht habe, Tote zu erwecken, sondern auch, daß Gott

---

[94] *ὅταν καταργήσῃ* = *ὅταν* mit Aor. conj. hat gewöhnlich die Bedeutung eines Fut. exact.; *ὅταν παραδιδῷ* = *ὅταν* mit Praes. conj. hat die Bedeutung eines Fut.; M. Seisenberger, a. a. O. 76 u. 71 A. 1.

[95] Vgl. Windisch, 2 Kor 46f.: „Das *ἀπόκριμα θανάτου* war für P. nicht nur Ergebnis eigener Meditation, sondern göttliche Weisung."

diese Macht ganz bestimmt bei der allgemeinen Auferstehung in Erscheinung treten lasse.

Jedoch diese Auslegung hat ihre Schwierigkeiten. Für sich genommen ist die Formel so allgemein gehalten, daß man aus ihr allein keinen bestimmten und sicheren Schluß ziehen kann. Wenn es auch nur eine Auferstehung der Christen gäbe, so könnte man doch mit ebenso gutem Rechte Gott dieses Attribut zulegen.

Auch ist diese Wendung für die paulinische Anschauung über die Auferstehung nicht von so großer Bedeutung, weil sie wohl aus der jüdischen Liturgie herübergenommen ist[96], ebenso wie die dem Sinne nach gleiche Formel in Röm 4,17[97]. So heißt es in der zweiten Bitte des Achtzehnbittengebetes: „Gepriesen seist du, Jahve, der lebendig macht die Toten". Es fällt vor allen Dingen auf, daß hier von dem Lebendigmachen der Toten geredet wird, ohne daß Paulus dabei eine Beziehung zu Jesus Christus herstellt. Es steht doch sonst für ihn Christus und seine lebendigmachende Kraft gerade in bezug auf die Auferstehung so sehr im Vordergrund, daß er diese stets in Beziehung setzt zu Christus, selbst da, wo er als wirkende Person Gott bezeichnet: z. B. 1 Thess 4,14. Daraus können wir den Schluß ziehen, daß der Gedanke der Auferstehung an dieser Stelle sicher nicht dieselbe Bedeutung hat wie in den sonstigen paulinischen Ausführungen über diesen Lehrpunkt. Und so hat es große Wahrscheinlichkeit für sich, daß es sich, wie H. Windisch in seinem Kommentar erklärt, um eine altsemitische, schon lange vor Paulus im Judentum gebräuchliche Ausdrucksweise handelt[98], die nach alttestamentlich-orientalischer Sprachweise sich sowohl auf wirkliche Totenerweckung als auch auf Befreiung aus Lebensgefahr beziehen kann[99]. Wenn es nun in dem folgenden V. 10 heißt: „Er hat uns aus einem solchen Tode[100] errettet und wird uns retten", so ist dies die Bestätigung dafür, daß auch in V. 9 die Erklärung des Ausdrucks: „der die Toten lebendig macht" nur in der Richtung gegeben werden kann, daß Paulus in seiner Bedrängnis sich getröstet hat mit dem festen Vertrauen,

---

[96] Lietzmann, An die Kor I. II[3] 101; Lietzmann, An die Römer[2] 53; H. Windisch, 2 Kor[9] 47.

[97] Vgl. 1 Tim 6,13; aus dem AT: Dt 32,39; 1 Sm 2,6; 2 Kg 5,7; vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar III 21.

[98] H. Windisch, 2 Kor[9] 47 f.

[99] Der Orientale sieht die Todesgefahr schon als Todeszustand an und deshalb die Befreiung aus der Todesgefahr als eine Erweckung aus dem Tode (s. Windisch 47 und A. 5).

[100] Vgl. 2 Kor 11,23 und 1 Kor 15,31.

mit Gottes Hilfe der Lebensgefahr zu entgehen[101]. Dann ist aber die Stelle in einer die paulinische Auferstehungslehre betreffenden Frage bedeutungslos geworden.

§ 2. Indirekte Zeugnisse.

a) Die Überwindung des Todes.

1 Kor 15, 26 heißt es: „Als letzter Feind wird der Tod abgetan" (vgl. auch 1 Kor 15, 50—56). Denn er gehört zu den gottfeindlichen Gewalten und Mächten, die der Messias vernichten muß, bevor er am Ende der Welt seine Herrschaft über das Reich Gottes dem himmlischen Vater zurückgibt. Als Macht, die der vollendeten Ausgestaltung des Reiches Gottes und somit den Heilsabsichten Gottes entgegensteht, erweist sich der Tod dadurch, daß von ihm gesagt werden kann: „der Tod ist durch die Sünde in die Welt gekommen"[1]. Er ist der letzte, gewissermaßen der mächtigste Feind, der niedergeworfen werden muß. Ein Zweifaches ist damit ausgesagt; 1. es dürfen dem Tod in Zukunft keine Menschen mehr zum Opfer fallen, 2. die ihm in der Vergangenheit zugefallene Beute muß ihm wieder entrissen werden, d. h. die Toten müssen wieder zum Leben auferweckt werden, und zwar alle, die Christen und die Nichtchristen, die Gerechten und die Ungerechten. Wenn auch nur ein geringer Teil der verstorbenen Menschheit im Tode bliebe, dann könnte man nicht sagen: der Tod, „der Gipfel des Gottwidrigen in der Welt"[2], „der Diener der Sünde und des Teufels"[3], der nicht gottgewollte, widernatürliche Zustand, sei abgetan. Wie auch das Los und der Zustand des einzelnen Menschen nach seiner Wiederbelebung beschaffen sein möge, so ist doch in jedem Falle die ursprüngliche Absicht Gottes verwirklicht. Denn das Sterben war „nicht das natürliche Los des Menschen" und auch „nicht eine unabänderliche göttliche Fügung"[4], sondern nur die Folge der in der Sünde wirkenden Herrschaft des Widersachers Gottes und ein Zustand, dessen Dauer ganz von Gottes Willen abhängig war.

Die Aufgabe aber, der Herrschaft des Todes ganz und für immer ein Ende zu machen, ist nach Auffassung des Apostels mit dem Werke Christi verbunden und wird die Krönung des

---

[101] Gutjahr, Die zwei Briefe an d. Kor 502: „Der Beisatz τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς geht nur auf die Gott eignende, lebendig machende Gewalt überhaupt, die auch aus Todesgefahr retten kann."

[1] Röm 5, 12.

[2] K. Barth, a. a. O. 100.

[3] Murillo, a. a. O. 402.

[4] K. Barth, a. a. O. 100.

Messiaswerkes[5] sein, wenn in der allgemeinen Auferstehung der Tod als lebenzerstörende Gewalt vernichtet wird. Das Werk Christi wäre nach Paulus[6] nicht ganz vollendet, wenn gegen des himmlischen Vaters Willen der Tod noch weiterhin über einen Teil der Menschheit seine Herrschaft ausübte, denn dann könnte nicht gelten: „alles hat er seinen Füßen unterworfen" (1 Kor 12,27); dann wäre auch das Ziel nicht erreicht: „damit Gott alles in allem sei" (1 Kor 15,28).

Einen Einwand macht Prat mit der Distinktion, der Sieg Christi über den Tod werde absolut sein bei denjenigen, welche sich mit ihm vereinigen, um an seinem Sieg teilzunehmen; bei den übrigen könne er nur potentiell sein, wie der Sieg über die Sünde[7]. Bezüglich der Sünde geben wir die Möglichkeit zu, daß Christi Sieg in Einzelfällen nur ein potentieller sein kann. Die Möglichkeit liegt darin begründet, daß es im Kampf gegen die Sünde auf die Mitwirkung des freien Willens des Einzelmenschen ankommt. Zur Überwindung des Todes aber ist die Mitwirkung des Menschen weder möglich noch erforderlich. Der Tod wird einzig und allein durch das Machtwort Christi abgetan. Daher muß diese Überwindung des Todes am Ende der Welt ein vollständiger, absoluter und allgemeiner Sieg sein, und in der allgemeinen Auferstehung zutage treten: „allgemein wie der Tod muß dann die Auferstehung sein"[8].

Wenn also auch das 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes die glorreiche Auferstehung zum Gegenstand hat, so wird doch die allgemeine Auferstehung der Christen und Nichtchristen, der Guten und Bösen, wenigstens indirekt[9] in 15,26 ausgesprochen durch den Hinweis auf die Vernichtung des Todes als des letzten Feindes Gottes.

Bemerkenswert ist Hebr 2,14f. Hier wird Christus als Sieger über den Teufel gepriesen, den Gewalthaber über den Tod. Durch diesen Sieg hat Christus ihm die Macht genommen und die Menschen erlöst, die ihr ganzes Leben hindurch im Banne der Todesfurcht standen. Diese Gedanken berühren sich eng mit den paulinischen Ausführungen 1 Kor 15,26[10]. In dieser

[5] Vgl. Lietzmann, An die Kor I. II³ 81; Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 360; dagegen K. Deißner, a. a. O. 27f.

[6] So auch R. Cornely, Comment. in S. Pauli ep. ad Cor priorem² 477 A., der im Gegensatz zu Al. Schaefer, a. a. O. 317f., 1 Kor 15,26 auf die allgemeine Auferstehung deutet, wenn auch sonst in Kor 15 nur von der Auferstehung der Gerechten die Rede sei.

[7] Prat, La Theol. d. St. P. II⁷ 439.

[8] Reitzenstein, Hell. Mysterienrel.³ 195.

[9] Auch Gutjahr, a. a. O. 386.

[10] Vgl. 1 Kor 15,24ff. mit Hebr 2,8ff.

Überwindung des Todes dürfen wir wohl auch im Hebr ein indirektes Zeugnis für die allgemeine Totenauferstehung erblicken.

b) Allgemeinheit des Gerichtes.

Wenn es ein Gericht gibt am Ende der Welt, dem nicht nur die Christen, sondern auch die Nichtchristen, nicht nur die Gerechten, sondern auch die Ungerechten unterworfen sind, an dem nicht nur die das Weltende Erlebenden teilnehmen, sondern auch die vorher Verstorbenen, dann ist es klar, daß es eine allgemeine Auferstehung geben muß.

1. Die Teilnahme der Christen am Gerichte ist in den paulinischen Briefen an vielen Stellen mit aller Deutlichkeit ausgesprochen:

Im ersten Thessalonicherbriefe tritt uns der Gerichtsgedanke wiederholt entgegen:

1, 10 wird Jesus als Retter der Christen „vor dem künftigen Zorne" bezeichnet, worunter man das letzte Gericht verstehen muß. Nach 2, 19 sind die Christen von Thessalonich bei der Parusie die Hoffnung, die Freude und der Ruhmeskranz des Apostels (Phil 2, 16), und 3, 13 folgt der Wunsch und das Gebet, der Herr möge die Gemeinde immer noch in der Tugend wachsen lassen und in der gegenseitigen Liebe festigen, damit sie bei der Ankunft Jesu „untadelig" seien „vor Gott unserem Vater"[11]. Sowohl in 1 Thess 2, 19 als auch 3, 13 ist das ἔμπροσθεν zu beachten, das besonders von dem Hintreten oder der Vorführung vor den Richter gebraucht wird. Auch in 1,3 und 3, 9 scheint durch die Verwendung des ἔμπροσθεν der Gedanke an das Gericht wenigstens leise mitzuklingen[12]. 4, 6: Die einzelnen Mahnungen und die Warnungen in 4, 2 ff. werden durch Androhung der Strafe Gottes, des „Rächers" besonders unterstrichen.

Der Eingang des zweiten Briefes bringt der Thessalonicher-Gemeinde den Trost des Apostels, daß das gerechte Gottesgericht einstens den Lohn bringen werde für ihre Geduld und Ausdauer in allen Verfolgungen und Drangsalen (2 Thess 1, 5—10). „Täuschet euch nicht", schreibt Paulus den Galatern, „Gott läßt seiner nicht spotten. Denn was der Mensch sät, das wird er auch ernten. Wer auf sein Fleisch sät, wird aus seinem Fleisch Verderben ernten. Wer aber auf den Geist sät, wird aus dem Geiste ewiges Leben ernten" (Gal 6, 7 f.).

Im ersten Korintherbriefe finden sich folgende Belege: 1, 8: Paulus gibt der sicheren Erwartung Ausdruck, daß Christus die

[11] Vgl. 1 Thess 5, 23.

[12] Vgl. Bauer, a. a. O. 399; Zorell, Lexicon² 426.

Seinen stärken wird bis zum Ende, so daß sie „untadelig“ dastehen an seinem Tage, d. h. am Tage seiner Ankunft. Es ist zwar nicht eigens gesagt, daß der Tag der Parusie für die Christen zugleich ein Gerichtstag sein wird, doch liegt der Gedanke wohl der Stelle zugrunde. 3, 8 besagt, daß ein jeder seinen besonderen Lohn empfangen wird, gemäß seiner besonderen Arbeit, die er geleistet hat; doch ist auch hier wie in 1, 8 nicht ausdrücklich als Lohntag der Gerichtstag genannt. Wenn man aber 3, 13—15 daneben stellt, so kann dies nicht zweifelhaft sein. Dort heißt es: Eines jeden Werk wird offenkundig werden; denn „der Tag“ wird es enthüllen, weil er sich in Feuer offenbart, und wie beschaffen eines jeden Werk ist, das wird das Feuer erweisen. Der Tag der Feuerprobe ist nichts anderes als der Tag des Endgerichtes[13]. 4, 3—5: „Richter ist der Herr“. Darum mahnt der Apostel die Korinther, das Urteil über irgendeinen Menschen Gott zu überlassen. Er selbst gebe auf ihr Urteil gegenüber seiner Person nichts, ebenso nichts auf das Urteil irgendeines anderen menschlichen Gerichtstages, ja auf sein eigenes Urteil lege er keinen Wert. Es komme nur darauf an, wie einst der Herr über ihn urteilen werde. Der Herr aber werde, wenn er komme, selbst „das im Finstern Verborgene ans Licht bringen und die Herzensgedanken offenbaren“. 5, 5: Auch Christen können an jenem Tage verloren gehen. Das geht daraus hervor, daß die Gemeinde in Korinth den Blutschänder feierlich im Namen Jesu dem Satan übergeben soll: „Zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet wird am Tage des Herrn Jesus“[14]. 9, 27: Das zu erwartende Gericht ist für alle eine ernste Sache. Deshalb bemerkt Paulus: „Ich treffe meinen Leib mit Schlägen und mache ihn mir dienstbar, damit ich nicht, nachdem ich andern gepredigt

---

[13] Vgl. Weiß, Der erste Kor 82; vgl. 2 Thess 1, 8.

[14] Tillmann, Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes (Bonner Buchgemeinde) II 277: „Ob es sich hier nur um den Ausschluß aus der Gemeinde oder um mehr handelt, ist nicht mehr zu entscheiden.“ Lietzmann, An die Kor I. II[3] 23: „Dieser Versammlung wird die im Gebet angerufene Wunderkraft Jesu selbst nicht fehlen, so daß ihre feierliche Verfluchung ‚Wir übergeben dich dem Satan‘ . . . den Tod des Verurteilten zur Folge haben wird.“ So auch Weiß, Der erste Kor 131; Bachmann, Der erste Kor 208 ff.; vgl. besonders die Ausführungen bei Cornely, Comment. in S. Pauli ep. ad Cor priorem[2] 123 s. Er versteht wohl mit Recht unter der Strafe körperliche Leiden: „Juxta communem igitur non tantum Graecorum sed etiam Latinorum interpretationem satanae traditus dicitur qui ex ecclesia ita expellitur, ut simul corpus eius dominio satanae subiiciatur, qui eum morbis aliisve corporis afflictionibus vexet ad carnis cupiditatem destruendam“ (s. auch 1 Tim 1, 20).

habe, selbst die Probe nicht bestehe“[15] (untüchtig, unbrauchbar werde). 11, 27—32: Sündige Christen werden einst „mit der Welt verdammt werden“. Das geht mit Sicherheit hervor aus der ernsten feierlichen Ermahnung des Apostels, die er im Anschluß an die als Strafe für unwürdigen Kommunionempfang verhängten Todesfälle gibt.

Ein Hauptzeugnis, daß die Christen einem Gericht unterstehen werden, bietet der zweite Korintherbrief: Nachdem in 2 Kor 1, 14 ganz kurz an den Tag unseres Herrn Jesus erinnert worden ist, heißt es 5, 10: „Denn wir alle müssen vor Christi Richterstuhl erscheinen, damit jeder den Lohn empfange für das, was er in seinem Leibesleben getan hat, sei es Gutes, sei es Schlechtes.“

Auch im Römerbrief kommt der Gerichtsgedanke zum Ausdruck.

14, 10—13: Paulus wendet sich dagegen, daß die „starken“ Christen ihre „schwachen“ Mitbrüder richten oder sie gering schätzen. Denn: „Wir alle werden ja vor den Richterstuhl Gottes treten“ (V. 10); „jeder von uns wird über sich selbst Rechenschaft geben“ (nämlich Gott gegenüber; V. 12). Das *παραστησόμεθα* ist hier[16] term. techn. der Gerichtssprache.

Diese forensische Bedeutung muß *παραστήσωμεν* im Kolosserbrief 1, 28 nicht haben, doch warnt der Apostel 3, 5 f. die Christen von Kolossae gar ernsthaft vor dem „Zorn Gottes“, der einst wegen der verschiedenen heidnischen Laster, nämlich Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft, böse Lust und Habsucht kommen wird. 3, 22—4, 1: Sowohl Herren als Sklaven dürfen nicht vergessen, daß sie beide einen Herrn im Himmel über sich haben, vor dem es kein Ansehen der Person gibt, und der jedem nach Verdienst Lohn oder Strafe zuteilen wird.

Im Philipperbrief wird besonders 1, 6—11 „der Tag Christi“ in Erinnerung gebracht (VV. 6 und 10). Dieser „Tag Christi“, bis zu dem Gott das gute Werk der Verkündigung des Evangeliums in Philippi vollenden wird, und bis zu dem die Christen lauter und makellos sein müssen, ist nichts anderes als der Tag des Gerichtes. 2, 12—18: Hier ist wieder vom „Tag Christi“ die Rede[17].

Im Zusammenhang damit ermahnt Paulus die Philipper, daß sie noch mehr wie bei seiner Anwesenheit jetzt bei seiner Ab-

---

[15] *ἀδόκιμος* = was die Probe nicht besteht. Vgl. Bauer, a. a. O. 27; auch Lietzmann, An die Kor I. II³ 45 bezieht den Ausdruck hier und ebenso in 2 Kor 13, 5 ff. aufs Gericht.

[16] Vgl. Bauer, a. a. O. 1003.

[17] Pelagius (Souter, Pelag. Expositions II 401): in die iudicii Christi.

wesenheit „mit Furcht und Zittern“ an ihrer Rettung arbeiten sollen. Sie sollen „fehlerlose Kinder Gottes inmitten eines verkehrten und verirrten Geschlechtes“ sein, unter dem sie strahlen wie die Sterne im Weltall, wenn sie festhalten am Worte des Lebens, damit ihr Apostel „nicht vergeblich gelaufen“ sei nud „nicht umsonst sich abgemüht“ habe.

Dem ständigen Bewußtsein an die eigne Rechenschaft im Gericht entspricht im ersten Schreiben an seinen Schüler und Mitarbeiter Timotheus 6, 11—21 die Aufmunterung, der Erscheinung des Herrn eingedenk zu bleiben und bis dahin das ihm anvertraute Amt makellos und untadelhaft zu verwalten.

Er selbst kann mit gutem Gewissen dem Gericht entgegensehen. Denn, so schreibt er im zweiten Timotheusbrief 4, 6—8: da der Herr ein gerechter Richter ist, wird er ihm und allen denen, welche die Ankunft des Herrn lieben, an jenem Tage die Krone der Gerechtigkeit verleihen.

Hebr 10, 26—31 wird vor dem Gericht gewarnt, das auch über die Christen gehalten wird. In 12, 23 wird Gott als Richter aller und 12, 29 als ein „verzehrendes Feuer“ bezeichnet. Ob das Gericht auch als ein Gericht über die Toten vorgestellt ist, geht aus diesen Aussagen nicht hervor. Zu beachten ist jedenfalls, daß 10, 25 „der Tag“ als nahe bevorstehend hingestellt wird.

Aus diesen Stellen der paulinischen Briefe erhellt mit aller Deutlichkeit:

a) daß auch die Christen am Endgericht teilnehmen müssen;

b) daß auch die Christen bei diesem Gericht über ihr sittliches Leben, nach der äußeren und inneren Seite hin betrachtet, Rechenschaft ablegen müssen;

c) daß der Christenstand allein nicht vor Strafe, selbst nicht vor der ewigen Strafe schützt[18].

2. Mit den Christen wird die ganze nichtchristliche Welt vor Gottes Richterstuhl erscheinen. Eindringlich betont Paulus im zweiten Brief an die Thessalonicher diese seine Überzeugung.

1, 6—9: Jesus wird einst, gefolgt von Engeln seiner Macht, sich vom Himmel her in Feuerflammen offenbaren. Dann wird Gott, da er gerecht ist, den Bedrängern der Christen „mit Bedrängnis“ vergelten und die strafen, „die Gott nicht kennen, und die dem Evangelium unseres Herrn Jesu nicht gehorchen. Sie

[18] Daß nach 1 Kor 6, 2—3 „die Heiligen“ die Welt und die Engel richten werden, steht damit nicht in Widerspruch. Denn ein Mitrichten der für gerecht befundenen Christen als Beisitzer und Throngenossen des Messias (s. 1 Kor 4, 8; Röm 8, 17) schließt ein Vorhergerichtetwerden nicht aus; vgl. Ph. Bachmann, 1 Kor 224 ff.; Joh. Weiß, 1 Kor 146 ff.

werden als Strafe ewiges Verderben erleiden, fern von dem Angesicht des Herrn und fern von der Herrlichkeit seiner Macht".

Der erste Korintherbrief bringt das allgemeine Weltgericht an folgenden Stellen in Erwähnung:

5, 1 ff.: Der Apostel muß ein schweres Urteil fällen gegen das blutschänderische Mitglied der Gemeinde. Denn für einen Christen ist ein solches Verhalten ein „Frevel" (V. 2). Damit nun dieser Mensch vor allem durch eine Strafe gebessert werde (V. 5), dann aber auch durch sein schlechtes Beispiel kein weiteres Unheil in der Gemeinde stifte, muß er aus der Kommunität entfernt werden (V. 2). Zu diesem Richterspruch fühlt Paulus sich verpflichtet, da es sich um einen Christen handelt. Was die Nichtchristen (τοὺς δὲ ἔξω) betrifft, die solchen Lastern sich hingeben, so wird Gott dieselben richten. 6, 2 f. (vgl. 11, 32): Die Christen werden einmal mit Gott zu Gericht sitzen über „die Welt"[19], worunter nur ein Gericht über die Nichtchristen gemeint sein kann, ja sogar über die (gefallenen) Engel[20].

Nach diesen Äußerungen zu urteilen, ist auch die Aussage in 1, 18 f., wo von den Kreuz-Verächtern gesprochen wird, die im Gegensatz zu den Christen „verloren" gehen, auf das kommende Gericht zu beziehen.

Das gleiche gilt für dieselben Aussprüche im zweiten Korintherbrief: 2, 15 f.; 4, 3.

Mit grundsätzlicher Klarheit und Bestimmtheit wird das Thema im Römerbrief behandelt. Dort heißt es z. B. 2, 12—16 (vgl. 2, 9—11): „Alle diejenigen, die ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz dem Verderben anheimfallen; und alle die, die im Besitze des Gesetzes gesündigt haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden. Denn es werden nicht die Hörer des Gesetzes vor Gott gerecht sein, sondern die Erfüller des Gesetzes als gerecht erklärt werden. Wenn nämlich die Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur aus Gesetzesvorschriften erfüllen, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen ja das Gesetzeswerk als in ihr Herz geschrieben an, indem

[19] Cornely, Comment. in S. Pauli ep. ad Cor priorem² 136: universitati creaturarum; Lietzmann, An die Kor I. II³ 122: es wird nicht nur den Christen, „sondern der ganzen Welt Gericht gehalten".

[20] Lietzmann, An die Kor I, II³ 25: „Das Gericht, von dem hier gesprochen wird, erstreckt sich natürlich über die gefallenen Engel." Vgl. Weiß, Der erste Kor 147 f. und Bachmann, Der erste Kor 226 f. Nach Bachmann muß ἀγγέλους „in seiner Allgemeinheit" gelassen werden. Die Engel seien in der Anschauungsweise Pauli „Repräsentanten und leitende Faktoren der Weltbewegung". Ein Gericht über die Welt schließe daher ein solches über die Engel ein. An „böse Engel" sei „höchstens in zweiter Linie" zu denken.

ihr Gewissen Zeugnis geben wird, und die Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen werden, am Tage, an dem Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach meinem Evangelium durch Christus Jesus.“ Daraus folgt: Juden und Heiden ohne Unterschied müssen einst im Gericht Rechenschaft ablegen über ihr Leben, ob sie sich nun leiten lassen durch das alttestamentliche Gottesgesetz oder durch das eingepflanzte Naturgesetz.

Pfleiderer[21] bemerkt dazu: „Nach Röm 2,3—16 wird am großen Gerichtstag über alle Menschen, nicht bloß über Christen Gericht gehalten werden, wobei einem jeden vergolten wird nach seinen Werken.“ Werner[22] versteht die Stelle ebenfalls vom Endgericht, indem auch die nichtchristliche Welt gerichtet werde. Lagrange[23] begreift unter dem „jugement futur“ doch auch nur das Endgericht. Nach Lietzmann[24] handelt es sich ganz klar um die allgemeine „Zeugnisablegung am Jüngsten Gericht“; desgleichen versteht Bardenhewer[25] die Stelle vom „Tag des allgemeinen Weltgerichtes“ und Sickenberger (a. a. O. 166) vom „großen Gerichtstage“. Christen, Juden und Heiden werden also gerichtet werden. Gott wird ihnen vergelten und zwar einem jeden nach seinen Werken: „denen, die in geduldiger Ausübung guter Werke Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, ewiges Leben; denen aber, die von Streitsucht erfüllt und der Wahrheit ungehorsam, der Ungerechtigkeit aber gehorsam sind, Zorn und Groll. Bedrängnis und Qual[26] über jede Seele eines Menschen, der das Böse tut,

[21] Paulin. 62.

[22] Einfluß paul. Theol. im Mk 163 ff. Werner gibt folgenden Aufriß der endzeitlichen Ereignisse: a) Parusie, Auferstehung der Christen, Gericht des Christus über die Gläubigen. Alle Nichtgetauften werden vorher vernichtet, so daß bei der Parusie nur noch Christen da sind. — b) Das messianische Zwischenreich. — c) Endauferstehung und allgemeines Gericht. Hierbei ist Gott Richter. Anbruch des Gottesreiches. An der Endauferstehung nehmen auch die bei der Parusie durch das Feuer Dahingerafften teil, so daß es wahrhaft eine allgemeine Auferstehung ist. Dazu bemerkt Dibelius in: Theol. Literaturzeitung 1923, 470: Die Thesen Werners von zwei Gerichtsakten, einem Parusiegericht über die Christen und einem Endgericht über alle Menschen, bedürfen der Beachtung, aber auch der Kritik. Sie seien nur zustande gekommen durch „konstruktive Systematisierung“, die nach Art der alten „biblischen Theologie“ Widersprüche beseitige und alles auf eine Fläche auftrage.

[23] Epître aux Röm 42—50.

[24] An die Röm 40.

[25] Römerbrief 40.

[26] Selbst wenn *θλῖψις καὶ στενοχωρία* nicht ewige Strafen, sondern einmalige Ereignisse beim Endgericht bedeuten sollten, (so Kabisch, Eschat. 85 A.), dann wäre die Anwesenheit der Gottlosen damit doch bewiesen.

des Juden zuerst und des Hellenen; Herrlichkeit, Ehre und Frieden jedem, der das Gute tut, dem Juden zuerst und dem Hellenen. Denn es gibt kein Ansehen der Person bei Gott" (V. 7—11). Wir sehen, daß nach Paulus die Juden und Heiden im Endgericht nicht allein gestraft, sondern auch belohnt werden können, je nachdem sie ihr Gottesgesetz oder das Naturgesetz beobachtet haben.

Die vielen Stellen endlich, an denen Paulus den Gerichtstag als „Tag des Zornes" charakterisiert, oder vom „kommenden Zorne Gottes" spricht, setzen voraus, daß die Ungerechten im Endgerichte ihre wohlverdiente Strafe erhalten werden, denn alle diese Stellen sind — wenn nicht ausdrücklich von Paulus vermerkt — nach dem Zusammenhang vom Endgericht ausgesagt. Vom „Tag des Zornes" ist im Verlaufe der soeben behandelten apostolischen Belehrung Röm 2, 5 die Rede gewesen. Vom „kommenden Zorne Gottes" wird Röm 3, 5; 5, 9; 9, 22; 12, 19—20; Kol 3, 6; Eph 5, 6; 1 Thess 1, 10; 5, 9 gesprochen. Mahnung, Warnung und Drohung, die Paulus mit diesem Ausdruck verbindet, hätten doch gar keine Bedeutung, wenn im Gerichte Gottes nicht genau nach Verdienst und ohne Unterschied der Person, auch gegenüber den Christen vergolten, also auch das Böse bestraft würde. Böse Menschen nennt Paulus Röm 9, 22 „Gefäße des Zornes", die Gott in großer Langmut erträgt, um seine Erbarmung kundzutun, bis sie schließlich doch ihrer Bestrafung verfallen. Eph 2, 3 werden diejenigen, die in den Begierden des Fleisches wandeln, zu denen auch die Epheser vor ihrer Bekehrung zum Christentum gehörten, „Kinder des Zornes" genannt. Das jüdische Gesetz, das die Juden praktisch unmöglich erfüllen konnten, demnach übertreten mußten, wodurch sie in den Sündenzustand kamen, bezeichnet Paulus als ein „Gesetz, das Zorn schafft". Denn eine Sünde führt zur Bestrafung: Röm 4, 15. Das gilt für verstorbene Christen sowohl wie für verstorbene Nichtchristen.

3. Das Gericht wäre kein allgemeines Gericht, wenn nur jene Menschen gerichtet würden, welche die Ankunft Christi erleben. Auch die vorher Verstorbenen müssen dazu auferweckt werden.

An ein Gericht über verstorbene Christen denkt Paulus in 2 Kor 5, 1—10. Alle[27] müssen sich ernstlich bemühen, ein Gott

[27] Windisch, Der zweite Kor 170 erklärt das τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς (V. 10): „Auch wir Christen, einer wie der andere — weniger gut mit Beziehung auf V. 9: Überlebende und früher Heimgekehrte (Deißner, Bls.), wenngleich der Gedanke, daß Christus einen Gläubigen, den er bereits seiner Nähe gewürdigt hat, nach einiger Zeit noch vor sein Gericht zieht (zur Parastasis),

wohlgefälliges Leben zu führen, ganz gleich, ob sie nun Aussicht haben, zur Zeit der Parusie Christi noch am Leben zu sein, oder ob sie bis dahin gestorben sind.

Denn alle müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, um den Lohn zu empfangen für das, was sie bei Lebzeiten getan haben, sei es Gutes oder Böses. Ebenfalls auf verstorbene Christen bezieht sich Röm 14, 9—12. Es heißt zwar in V. 9 allgemein: „Dazu ist ja Christus gestorben und lebendig geworden, daß er sowohl über die Toten, wie über die Lebenden Herr sei." Aber im Zusammenhang mit dem Gedanken des V. 7 f., daß das ganze Leben des Christen also auch sein Tod in Beziehung zum Herrn stehe, erscheint V. 9 auf die Christusgläubigen eingeschränkt. Alle Christen nun, ob vorher gestorben oder noch am Leben, müssen einst vor den Richterstuhl Gottes treten und Rechenschaft ablegen.

Im Unterschied zu Röm 14, 9, wo die Zusammenstellung: „Tote und Lebende" nur Christen bezeichnet, finden wir 2 Tim 4, 1 dieselbe Formel (nur umgestellt) in ganz allgemeinem Sinn. Paulus schreibt: „Ich beschwöre dich vor Gott und Christus Jesus, der da richten wird die Lebenden und die Toten"[28].

ζῶντας[29] ist in diesem Verse gebraucht vom physischen Leben im Gegensatz zum Tode. Da der Zusammenhang keine Einschränkung auf die Gläubigen erfordert, haben wir also an dieser Stelle einen Hinweis auf die absolute Allgemeinheit des Gerichtes[30]. Sowohl Christen als Nichtchristen, sowohl Lebende wie Verstorbene werden bei der Wiederkunft[31] Christi daran teilnehmen. B. Weiß[32] bemerkt, die Erinnerung an das Gericht über Lebende und Tote knüpfe wohl an eine beliebte Formel der urapostolischen Verkündigung an, entspreche aber ganz der paulinischen Lehre und habe im Zusammenhang einen guten Sinn.

4. Demgegenüber wird von einzelnen Vertretern der Kritik diese Allgemeinheit des Gerichtes als im Widerspruch mit der

---

nicht ganz unmöglich ist." Cornely, Comment. in S. Pauli ep. ad Cor alteram² 153: omnes enim nos „sive vivi sive mortui inveniamur". Vgl. Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, S. 28; Deißner, a. a. O. 81 ff.; Hadorn, Zukunft und Hoffnung 115.

[28] Windisch, a. a. O. 171: „Kein Mensch, will P. sagen, wird sich dem Zwange, vor dem Richter zu erscheinen, entziehen können." W. versteht also unter πάντας ἡμᾶς ganz allgemein Chrsten und Nichtchristen (vgl. A. 1).

[29] Bauer, a. a. O. 524. [30] Prat, La Théol. de St. P. II⁷ 454.

[31] B. Weiß, Die Briefe P. an Tim und Tit⁵ (Meyers Kommentar XI) 308: Unter ἐπιφάνειαν ist wie in 1 Tim 6, 14 die sichtbare Erscheinung Christi als des Richters bei seiner Wiederkunft zu verstehen.

[32] A. a. O. 308 A.

Theologie des Apostels hingestellt und zwar in doppelter Hinsicht, indem sowohl die Teilnahme der Christen am Gerichte bezweifelt wird, als auch von anderer Seite die Möglichkeit, daß die verstorbenen Gottlosen vor Gericht erscheinen können.

a) Für die Christen sollen der Besitz des Pneuma und die Rechtfertigung aus dem Glauben die Gerichtsvorstellung überflüssig[33] machen. Nach Röm 1,6; 5,18—21; 8,30; 10,9—13, ebenso an anderen Stellen — wo ohne das Wort zu gebrauchen von der Rechtfertigung gesprochen werde —, erstrecke sich die Wirkung des göttlichen Rechtfertigungsspruches auf alle Zukunft. So z. B. in Röm. 8,1: *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,* woraus hervorgehe, daß die Christen „ein für allemal" gerechtfertigt seien, ebenso in 1 Thess 1,10; 3,13; 5,23—24; 1 Kor 1,8—9; Phil 1,6. 9—11[34]. Nun müssen freilich auch diejenigen, die der Auffassung huldigen, die pneumatische Eschatologie des Apostels habe zum Bruch mit dem jüdischen Gemeinglauben und der pharisäischen Lehre von Parusie und Gericht geführt, anerkennen, daß nach vielen Stellen in den paulinischen Briefen die Art der Gerichtsvollziehung „ganz nach herkömmlicher Weise"[35] vorgestellt ist. Manche Aussagen des Apostels versucht man „im Interesse der Ausgleichung"[36] so zu deuten, daß es sich bei dem Gericht über die Christen nicht etwa um Seligkeit oder Verdammung, sondern nur um einen Stufenunterschied in der Beseligung handele, z. B. 1 Kor 3,12—15, die Stelle von der Saat und Ernte 2 Kor 9,6[37], nach Holtzmann[38] auch die verwandten Stellen Gal 6,7—8; Röm 14,10—12 und

[33] Teichmann, Auferst. u. Gericht 103: „Wer an Christus glaubt, der hatte damit im Grund alles getan, was Gott nach dem neuen Kanon der Gerechtigkeit aus dem Glauben verlangen konnte, wer glaubt, ist damit gerettet" (1 Kor 1,21; Röm 10,9 f.). Vgl. auch Pfleiderer, Paulinismus² 180 ff. 281 f.; Pfleiderer, Urchristentum² II 320; Joh. Weiß, Urchr. 420.

[34] Holtzmann, Lehrb. d. Ntl Th. II² 222; Pfleiderer, Urchr.² I 319.

[35] Pfleiderer, Urchr.² I 319; vgl. Holtzmann, a. a. O. II² 222 f.

[36] Holtzmann, a. a. O. II² 223.

[37] Pfleiderer, Urchr. 319; Holtzmann, a. a. O. II² 223.

[38] A. a. O. 223; dagegen sagt Tillmann treffend bezüglich der Stelle 2 Kor 5,10: „Wenn Paulus erklärt, daß alle vor dem Richterstuhle des Christus erscheinen müssen, damit sie erhalten, was sie verdient haben, Gutes oder Böses, so kann es sich da nicht um graduelle Unterschiede in der Beseligung handeln. Denn auch den niedrigsten Grad der *ζωή* hätte Paulus nie und nimmer ein *φαῦλον* nennen können" (a. a. O. 185). Ebenso K. Deißner, Auferstehungshoffnung 85 f.: Nach dem Zusammenhange des V. 10 mit V. 9 hat die Vergeltung der Guten und Untauglichen das Schema: Seligkeit und Verdammnis (1 Kor 6,9; Gal 5,21; Eph 5,5) und nicht größeren oder geringeren Anteil am Heil.

2 Kor 5, 10. Aber Pfleiderer selbst gesteht: „Man kommt damit doch nicht überall durch“ [39] und verweist besonders auf Gal 6, 7 f.; 1 Kor 10, 1—12; Röm 8, 13 und 11, 21; Phil 3, 19; außerdem auf Stellen, an denen Paulus selbst mit einer gewissen Beklemmung über sein eigenes Endschicksal nachdenkt: 1 Kor 4, 4; 9, 27; Phil 3, 11. „In allen solchen Stellen“, so urteilt Pfleiderer, „handelt es sich offenbar nicht bloß um einen geringen Grad der Seligkeit, sondern rundweg um eine mögliche Verwerfung solcher Christen, deren sittliches Tun vor dem Urteil Gottes im Gericht nicht besteht“ [40]. Man spricht daher von dem „Nebeneinanderhergehen zweier voneinander unabhängiger, nicht aufeinander gestimmter Gedankenreihen“ [41] oder von der Antinomie zweier Vorstellungen, „die sich offenbar gegenseitig aufheben“ [42] und ohne Zwang nicht ausgeglichen werden können.

Jedoch bei näherem Zusehen ergibt sich, daß zwischen dem religiösen Bewußtsein gegenwärtigen Heilbesitzes und der sittlich bedingten Hoffnung zukünftiger Heilserfüllung kein Gegensatz besteht, für den im paulinischen Lehrsystem vergeblich ein Ausgleich zu suchen sei. Es ist eben nicht richtig, dieses religiöse Bewußtsein als ein „unbedingtes“ [43] zu bezeichnen. Man müßte in diesem Falle den Apostel schon einer ungeheuerlichen Inkonsequenz im Denken für fähig halten, wenn er in einem und demselben Briefe und dazu in einer für das ganze Gemeindeleben so grundlegend wichtigen Sache zwei so grundverschiedene, miteinander unvereinbare Ansichten ausgesprochen hätte. Das behauptet man z. B. für den Römerbrief. Nach Röm 5, 1—9 und 8, 1 soll Paulus die Ansicht vertreten, die Gerechtfertigten und Versöhnten, d. h. alle Christen hätten nichts Verdammliches mehr an sich, sie dürften ihrer Rettung vor dem Zorngericht sicher sein [44], und einige Kapitel später (Röm 11, 21) warnt derselbe Briefschreiber: „Hege keinen stolzen Gedanken, sondern fürchte dich! denn wenn Gott die natürlichen Zweige nicht geschont hat, so wird er (vielleicht) auch dich nicht schonen“. Im gleichen Kapitel 8 sogar heißt es scharf und bestimmt: „wenn ihr nach dem Fleische lebt, müßt ihr sterben“ (V. 13). Es ist geradezu eine psychologische Unmöglichkeit, daß ein Mann der Träger eines

[39] A. a. O. 319; Holtzmann, a. a. O. II² 223 führt als Zeugnis an: Gal 5, 21; 1 Kor 3, 17; 6, 9—10; 2 Kor 11, 15; Rom 6, 21; 11, 21—22; Phil 3, 19.

[40] A. a. O. 320.

[41] Holtzmann, a. a. O. II² 223.

[42] Pfleiderer, Urchr. 321; vgl. Joh. Weiß, Urchr. 420.

[43] Pfleiderer, Urchr. 320.

[44] Pfleiderer, Urchr. 320.

solchen „unbedingten“ religiösen Bewußtseins gegenwärtigen Heilsbesitzes sein könne, der nach Aufzählung der Strafen, die der Herr selbst an dem auserwählten Gottesvolk des Alten Bundes in der Wüste vollzog, warnend mahnt: „Also wer glaubt, daß er stehe, soll zusehen, daß er nicht falle“ (1 Kor 10,1—12); der bezüglich seiner eigenen Heilssicherheit das furchtbar ernste Wort sprechen kann: „Ich zerschlage vielmehr meinen Leib und unterjoche ihn, damit ich nicht etwa, während ich anderen gepredigt habe, selbst als untüchtig befunden werde“ (1 Kor 9,27); der mit solcher Lebensweisheit und Missionserfahrung auf die Gefahren, die in der Welt dem zukünftigen Heile drohen, aufmerksam machen kann, wie Paulus es in 2 Tim, Kap. 2,3 u. 4 seinem Schüler gegenüber freimütig und mit zärtlicher Liebe tut. Es war ja nicht immer nur Erfreuliches, das der Apostel auf seinen Missionswanderungen in den christlichen Gemeinden erleben durfte, so daß er mit tiefem Weh gestehen mußte: „Denn viele führen einen Wandel — ich habe Euch oft von ihnen gesprochen, nun aber tue ichs unter Tränen: die Feinde des Kreuzes Christi! Ihr Ende ist Verderben, ihr Gott ist der Bauch und ihr Ruhm ist ihre Schande, auf das Irdische steht ihr Sinn“ (Phil 3,18—19; vgl. 1 Kor 5,1; 2 Kor 2,2—11; Eph 4,17 ff.; 2 Tim 3,1—9) [45].

Wenn Glaube und Pneumabesitz für den Christen den Gedanken an das Gericht und die Furcht vor dem Gericht überflüssig machen nach paulinischer Lehre, wie ist es dann zu erklären, daß gerade die Parusie als Tag des Gerichtes von Paulus so häufig als Motiv herangezogen wird, um die Gläubigen zur Gewissenhaftigkeit und Treue anzuspornen? Der Tag der Ankunft des Herrn ist der große Entscheidungstag, an welchem die Christen als heilige Glieder des Leibes Christi erfunden werden müssen, wenn sie an der Herrlichkeit ihres Hauptes teilnehmen wollen. Darum die Mahnungen an die Korinther und Philipper, daran zu arbeiten, daß sie bei der Parusie vor dem Herrn als *ἀνέγκλητοι* (1 Kor 1,8), als *εὐάρεστοι* (2 Kor 5,9), als *εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι* (Phil 1,10) dastehen und zugleich ein Ruhmeskranz für ihren Lehrer sind, wie Paulus es besonders von den Thessalonichern erwartet: 1 Thess 2,19—20 [46].

Vom jüdischen Gesetz ist der Christ zwar befreit, aber er ist dienstbar geworden der Gerechtigkeit zur Heiligung (Röm 6,8—23). Der Glaube und das empfangene Pneuma allein führen nicht zur Vollendung. So verstehen wir die vielen Imperative in allen

[45] Vgl. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus I 209 ff.; Dibelius, An die Thessalonicher I. II, an die Philipper² 71.

[46] Ebenso 2 Kor 1,14; Phil. 2,16; vgl. 2 Tim 1,18 und 4,1; 4,7—8.

paulinischen Briefen, die vielen sittlichen Vorschriften und Ermahnungen, aus denen hervorgeht, daß das Heil kein unbedingter Besitz, sondern nur vorläufiges Angeld ist (Röm 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Eph 1, 13 f.)[47], „das denen einmal vollkommen und endgültig zuteil wird, die als Knechte des Gehorsams und der Gerechtigkeit" (Röm 6, 17 ff.) und als „Soldaten Christi" (1 Thess 5, 8; Eph 6, 10—18; 2 Tim 4, 7) in ernster, zielbewußter und opferbereiter Beharrlichkeit das Wort des Apostels wahr gemacht haben: „Wie ihr empfangen habt den Jesus Christus, den Herrn, so wandelt in ihm, festgewurzelt und aufgebaut auf ihm und befestigt durch den Glauben, wie ihr unterrichtet wurdet" (Kol 2, 6 f.).

Es ist also ein Mißverständnis, wenn der Glaube als Gegensatz aller menschlichen Leistung, als ein Verzichtleisten auf alles eigene Tun und Erwerben aufgefaßt wird[48]. Und Tillmann sagt mit Recht: „Diese mechanische, den menschlichen Faktor einseitig ausschaltende Auffassung hat mit der paulinischen Rechtfertigungslehre nicht nur nichts gemein, sondern schlägt der ganzen ethischen, das Menschenleben nach seinen sittlichen Leistungen messenden Betrachtungsweise, wie sie von Paulus konstant, von den ältesten Paulinen angefangen bis hin zu den jüngsten, gerade unter Bezugnahme auf Gericht und Parusie vertreten wird, gerade ins Gesicht"[49]. Die mystische Vereinigung mit Christus macht die verantwortliche Mitarbeit des Christen an seinem Heilziele nicht überflüssig (Phil 4, 13 f.; Eph 6, 10 ff.). Sie läßt dem Willen des Menschen genügend Freiheit zum Mitwirken, so daß seinem Handeln am kommenden Erntetag eine entsprechende Vergeltung zuteil wird (Gal 6, 8). Das sittliche Wirken des Christen ist nach der Auffassung des Apostels keine aus dem Besitz des Pneuma sich naturhaft entwickelnde Handlung[50].

Zwar scheint es, als ob der Christ nach Paulus nicht bloß von der Schuld, sondern durch die Taufe auch von der Macht der Sünde befreit sei, so daß für ihn die Möglichkeit zu sündigen

---

[47] Vgl. Lietzmann, Römerbr.² 82: „Die volle υἱοθεσία tritt erst ein, wenn die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν statt hat: d. h. die Befreiung von dem Vergänglichen."

[48] Titius, Paulinismus 144: „Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß Paulus, zumal im Römerbrief, sehr energisch die ethische Bedingtheit der Errettung hervorgehoben und deshalb die Beschaffung der Gerechtigkeit als ihre wesentliche Vorbedingung hingestellt hat."

[49] Tillmann, Wiederkunft Christi 165; vgl. Bartmann, Paulus 114.

[50] Bartmann, Paulus 118: „Die unio mystica ist also nach Paulus Gottes Gabe, die sittliche Tätigkeit Rückgabe des Menschen. In der einen wirkt Gott allein, in der anderen wirken Gott und Menschen zusammen." Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 84 ff.

überhaupt nicht mehr bestünde[51]; als ob er bereits im Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit sich befände (1 Kor 6, 11), ebenso wie die Kirche als Gesamtheit der Gläubigen (Eph 2, 19 ff.; 5, 26 f.). Auch heißt es Röm 5, 9; 8, 1, für die Christuszugehörigen gebe es keine Verdammung[52]. Joh. Weiß nennt diese „Vorwegnahme des rechtfertigenden Spruches Gottes" eine „kühne Glaubensparadoxie"[53], indem er auf mehrere Stellen verweist, wo Gerechtigkeit und Heilsvollendung noch in der Zukunft liegen. Wer jedoch nicht nur in rein äußerlicher Betrachtungsweise an solche Einzelstellen herantritt, sondern seinen Blick offen hält für das Gesamtbild, das sich ihm aus den paulinischen Briefen bietet, wer dabei es auch fertig bringt, Verständnis zu gewinnen gegenüber der persönlichen Eigenart des Briefschreibers und seiner Schreibweise, wird bald beobachten, daß der Apostel Paulus „sowohl beim Einzelgläubigen, als auch bei der Gesamtheit einen zweifachen Betrachtungsstandpunkt einnimmt: den prinzipiellen, normalen, folgerichtigen der idealen Theorie und den unnormalen, inkonsequenten der schlechthinnigen Wirklichkeit"[54]. Nach dem Standpunkt der „idealen Theorie" kann es natürlich für den Christen, der durch die Taufe Glied des Leibes Christi geworden ist, den Geist Christi in sich aufgenommen hat, keine Sünde und keine ewige Verdammung mehr geben. Und von diesem Standpunkt aus sind die oben angeführten Stellen geschrieben und zu verstehen. Paulus war aber bei aller Begeisterung, die ihn erfüllte, ein Mann, der mit offenem Blick Welt und Menschen betrachtete, und dessen Beobachtung es nicht entgehen konnte, daß auch in den Christengemeinden manches nicht so war, wie es sein sollte. Deshalb darf es nicht auffallen, wenn er neben der Schilderung des idealen Zustandes stets Belehrungen und Mahnungen folgen läßt, die auf die Wirklichkeit berechnet sind. Umgekehrt aber konnte es einem Manne wie Paulus niemals genügen, den Bedürfnissen der oft Enttäuschung bringenden Wirklichkeit Rechnung zu tragen, ohne immer und immer wieder als großes Ziel des Kampfes den Siegespreis des Ideals vor Augen zu stellen[55].

Aus alldem geht mit Sicherheit hervor, daß Paulus auch bei dem Christen die Möglichkeit des Sündigens und infolgedessen

---

[51] Joh. Weiß, Urchr. 398 ff.; vgl. Röm 6, 2 u. 7.

[52] Vgl. Pfleiderer, Urchr. I 320.

[53] Urchr. 420. [54] Bartmann, a. a. O. 145.

[55] Es besteht eine Spannung zwischen lehrhaften Aussagen und ethischen Imperativen. Aber das ist nur eine Spannung des sprachlichen Ausdrucks. Die dialektische Ausgleichung der beiden Gedankenreihen fehlt noch. Vgl. Wikenhauser, Christusmystik 84 ff.

auch die Notwendigkeit des Gestraftwerdens in seinem Lehrsystem vertritt. Die Entscheidung, ob der einzelne Christ Lohn oder Strafe empfängt, bringt der Gerichtstag bei der Parusie des Herrn. Besitz des Pneuma und Rechtfertigung durch den Glauben machen also auch für den Christen die Gerichtsvorstellung nicht überflüssig. Eine andere Schwierigkeit liegt scheinbar in den Worten des Apostels, daß die Heiligen, d. h. die Christen mitrichten werden über die Welt, ja sogar über die Engel (1 Kor 6, 2—4). Doch kann für Paulus offensichtlich ein solches Mitrichten durchaus nicht ein Gerichtetwerden der Christen ausschließen, da letzteres ganz klar und deutlich nach seinen Aussagen feststeht.

2. Für die Gottlosen soll, wie verschiedene Gelehrte geltend machen, nach der Lehre des Apostels die Teilnahme am Gericht deshalb unmöglich sein, weil nach Paulus die Unseligkeit darin bestehe, daß man den Tod erleide ohne Aussicht auf Auferstehung. Nach dieser Auffassung können natürlich die verstorbenen Gottlosen dem Endgericht nicht unterworfen sein, da Totsein zugleich Totbleiben bedeutet, sondern nur diejenigen, die den Tag der Parusie erleben und jetzt durch das Urteil der ewigen Vernichtung anheimfallen[56]. Zum Beweise werden von den Vertretern dieser Anschauung folgende Gründe angeführt:

1. Das belebende Element des Pneuma fehlt den sarkischen Menschen. Daher sind sie naturgemäß von der Auferstehung ausgeschlossen, und da es ohne Auferstehung kein Leben gibt, auch vom Leben. Eine Existenz ohne Pneuma ist nicht denkbar[57].

2. Stellen, die ein allgemeines Gericht ankündigen, verlieren an Bedeutung, „je leichter sie bei der Hoffnung der unmittelbaren Nähe der Parusie auf die Gesamtheit der Lebenden bezogen werden können"[58].

3. Paulus tut in seinen häufigen Ermahnungen gerade der Auferweckung zum Gericht und der Ewigkeit nirgends Erwähnung. „Was sich etwa aus den obengenannten Stellen folgern läßt, läßt sich aus anderen in wirksamer Weise widerlegen"[59].

---

56 Kabisch, Eschatologie 85. 92. 250—254; Köstlin, Die Lehre des Ap. P. von der Auferstehung 287 f.; Teichmann, Die paul. Vorstellungen 85; Holtzmann, Ntl. Theol. II² 54. 222.

57 Vgl. Köstlin, a. a. O. 288.

58 Köstlin, a. a. O. 287/8; als solche Stellen führt K. an: Röm 2, 5—9; 14, 10. 12; 2 Kor 5, 10; 1 Kor 4, 5.

59 Köstlin, a. a. O. 287 f.

4. „Die paulinische Heilslehre zielt mitnichten auf eine endliche Zweiteilung in Gerichtete und Gerettete. Sie ist entschieden universalistisch“ [60].

5. Paulus sagt von dem Los der Nichtgeretteten immer nur das Negative, nämlich, daß ihnen die *φϑορά,* Vernichtung, zuteil werde [61]. „Von irgendeiner Pein, einer ewigen qualvollen Fortdauer ist keine Spur zu finden. Der Tod als völlige Aufhebung der Existenz ist in seinen Augen entsetzlich genug, um als einzige, die Summe des Übels in sich fassende Frucht der Sünde zu gelten“ [62]. Auch was der Apostel mit *ϑλῖψις καὶ στενοχωρία* bezeichnet (Röm. 2,9), „sind nicht mehr ewige Strafen, sondern einmalige Ereignisse beim messianischen Gericht“, die also nur jene über sich ergehen lassen müssen, die Zeugen dieses Gerichtes sein werden [63].

Dem ersten Beweisgrunde ist entgegenzuhalten: wenn eine Existenz ohne Pneuma auf Erden möglich war, ist auch eine Fortexistenz ohne Pneuma an sich denkbar. Man müßte denn von vornherein eine auf die Gerechten beschränkte Auferstehung voraussetzen, was doch eigentlich erst bewiesen werden soll [64].

Zu 2. Von den Stellen, die Köstlin anführt, kann vor allem 2 Kor 5,10 nicht auf die Gesamtheit der die Parusie erlebenden Menschen bezogen werden. Gerade die Ausführungen des Apostels 2 Kor 5,1—10 berücksichtigen ja die Möglichkeit eines Sterbens vor der Parusie, wie aus V. 1, V. 8 und V. 9 besonders deutlich hervorgeht. In 1 Kor 4,5 ist auch die Aufforderung: *ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τί κρίνετε, ἕως ἂν ἔλϑῃ ὁ κύριος* nicht auf ein nahes Kommen des Herrn hingewiesen, sondern das Hauptgewicht darauf gelegt, daß der Christ das Urteil über den Nächsten einfach dem zum Parusiegerichte erscheinenden Herrn überlassen soll. Nicht der Mensch, sondern nur der allwissende Gott kann ein wahrhaft-gerechtes Urteil fällen (Röm 2,3—16). Das ist der Grundgedanke der Stelle (vgl. V. 3) und nicht die Frage über die Nähe des Gerichtstages. Dasselbe ist Röm 14,10. 12 der Fall.

---

[60] Köstlin, a. a. O. 217/8. Er verweist dabei auf Röm 11 u. 1 Kor 15,25 ff. [61] Köstlin, a. a. O. 287/8.

[62] Kabisch, Eschat. 85 und A., ebenso 88. 135. 520 ff.

[63] Kabisch, Eschat. 85 und A., ebenso 88. 135. 520 ff.

[64] „Was allein aus dem Fehlen des *πνεῦμα* für die Gottlosen gefolgert werden darf, ist, daß es für diese keine *ἀνάστασις εἰς ζωήν,* keine *ζωοποίησις* im eigentlichen Sinne gibt. Das ist des Apostels Meinung. Daraus zu folgern, daß es für sie überhaupt keine Auferstehung, also auch nicht für die ewig sich auswirkende *ὀργή* gibt, geht weit hinaus über das, was nach allen Gesetzen der Methode aus den vorliegenden Beweismitteln gefolgert werden kann.“ Tillmann, Wiederkunft Christi 186.

Auch aus Röm 2,5—9 kann bezüglich der unmittelbaren Nähe der Parusie nichts geschlossen werden. Und außerdem: mag der Apostel auch eine Zeitlang die Parusie als zu seinen Lebzeiten eintretend gedacht haben, so verlieren dadurch Stellen, wo er vom Gericht über alle Menschen, Christen und Nichtchristen, Gute und Böse, Lebende und Verstorbene spricht, wirklich nichts an Bedeutung. Sie müssen als Zeugnisse für seine wahre Anschauung beachtet werden. Beweisgrund 3 findet seine Widerlegung schon durch die von Köstlin anerkannten Stellen über die Allgemeinheit des Gerichtes. An allen diesen Auslassungen, sowie bei vielen anderen Gelegenheiten, die wir schon erwähnt haben, benutzt Paulus den Gedanken an die Rechenschaft beim Endgericht als Motiv für seine Ermahnungen und Zurechtweisungen. Ein nur flüchtiger Blick in alle paulinischen Briefe wird das bestätigt finden (z. B. 2 Kor 11,15)[65].

Die in Nr. 4 der Beweisführung herangezogene Heilslehre des Apostels ist insofern universalistisch, als nach der Lehre des Paulus alle Menschen zur Seligkeit berufen sind, kein Mensch vom Heile ausgeschlossen ist. Daß aber Paulus „eine endliche Zweiteilung in Gerichtete und Gerettete" kennt, geht aus vielen Stellen hervor (z. B. 1 Kor 11,32; Röm 2,1—10; Gal 6,7—8; 2 Kor 5,10 u. a.).

Der im fünften Grunde ausgesprochene Gedanke kann zunächst die Teilnahme der zur Zeit des Gerichtes lebenden Gottlosen nicht als unmöglich erweisen. Selbst wenn *θλῖψις* und *στενοχωρία* nur einmalige Ereignisse beim messianischen Gericht sein sollten, Zustände, denen nach des Apostels Angabe (Röm 2,9) die Bösen ausgeliefert sind, während die Guten Ruhm, Ehre und Frieden genießen (Röm 2,10), so ist doch damit die Anwesenheit der Gottlosen klar bezeugt. Sollte ihr Schicksal dann wirklich die auf das Urteil erfolgende Seinsvernichtung bedeuten, so ist für sie der Gerichtstag selbst nach Paulus ein Tag des Schreckens. Diese Tatsache und die andere, daß der Apostel wiederholt die vollständige Unparteilichkeit und Gerechtigkeit des Richters betont, machen es unmöglich, daß nach seiner Lehre nur die lebenden Gottlosen diesen Schrecken des Gerichtstages unterworfen sein sollen, während die vorher lebenden und sterbenden Gottesfeinde einfach vergehen und dann im Tode verbleiben. Die volle Gerechtigkeit verlangt, daß auch die letzteren jener Strafe teilhaftig werden. Die Anwesenheit der verstorbenen Gottlosen beim Gericht wird weiterhin durch jene paulinische Vorstellung

---

[65] Vgl. Lietzmann, An die Kor I. II[3] 149; Dibelius, An die Kolosser 31.

geradezu gefordert, die den feierlichen Gerichtsakt in seiner Grundidee als Aufrichtung der Gottesherrschaft betrachtet (1 Kor 15, 24 ff.; Phil 2, 9 ff.). Alle menschlichen sowie dämonischen Gewalten müssen Gott als ihren Gebieter anerkennen, besonders jene, die in ihrem irdischen Dasein Gottes Oberhoheit nicht anerkennen wollten. Diesem Akte der Huldigung aller und der Anerkennung Gottes durch alle würde etwas Wesentliches fehlen, wenn die Massen der vorher verstorbenen Gottlosen für immer ins Grab gesunken wären, ohne ihre Knie beugen zu müssen, selbst dann, wenn wirklich darnach die Vernichtung folgen würde[66].

Wenden wir uns nun zur Prüfung jener Ausdrücke, mit denen Paulus das Schicksal der in Feindschaft mit Gott Verstorbenen kennzeichnet. In Röm 5, 18; 8, 1 heißt es *κατάκριμα*. Als Gegenstück wird hier *δικαίωσις* für die Gerechten in Parallele gesetzt. Die *δικαίωσις* ist die Folge der Erlöser- und Rechtfertigungstat Christi und wird noch näher bestimmt durch den Zusatz *ζωῆς*. Damit ist die Gerechtmachung charakterisiert als solche, die zum ewigen, verklärten Leben führt. Demgegenüber folgt das *κατάκριμα* aus der sündigen Handlung Adams und bezeichnet den Zustand, in den man durch das Sündigen kommt, und der entgegengesetzt ist dem verklärten, ewigen Leben. Gerade durch die Ergänzung der *δικαίωσις* durch *ζωῆς* erscheint das Wesen von *κατάκριμα* als einfaches physisches Sterben nicht genügend bestimmt, sondern nur dann richtig erfaßt, wenn man darunter den Ausschluß aus dem Reiche Gottes versteht. Im Sinne von „Todesurteil" kann der Ausdruck Röm 5, 18 nicht gedeutet werden, denn nicht einen vorübergehenden Akt, sondern einen bleibenden Zustand[67] soll er bezeichnen. In Röm 8, 1 kommt die Bedeutung von *κατάκριμα* in der Richtung unserer Auslegung noch deutlicher zur Geltung. Für die Christen gibt es kein *κατάκριμα*, und zwar deshalb, weil sie nach einem anderen Gesetz leben als nach dem Gesetz der Sünde und des geistigen Todes (Röm 7, 23 f.; 8, 4 ff.), sie leben nach dem Gesetz des in ihnen wohnenden Geistes (Röm 8, 11), und dieses führt zum verklärten, ewigen Leben in Gemeinschaft mit Christus (Röm 8, 12 ff.). Das *κατάκριμα* muß also das Gegenstück sein von dem himmlischen Leben in der Christusvereinigung. Ein einfaches physisches Sterben als Inhalt des *κατάκριμα*, das hier durch die etwas scharf betonte Stellung am Anfang vielleicht den Charakter als eines sehr zu fürchtenden Übels erhalten soll, wird der Gegenüberstellung

---

[66] Kabisch, a. a. O. 250.

[67] So auch Bauer, Wörterbuch 634 f.; „wohl nicht die Verurteilung, sondern das Ergebnis des verurteilenden Handelns, die Strafe, die Verdammnis."

sowie dem ganzen Zusammenhang nicht entsprechen[68]. Es ist vielmehr ein Zustand der mangelnden Gotteskindschaft und des verlorenen göttlichen Wohlgefallens (Röm 8,7 ff.), der den Schuldigen der beseligenden Gottesnähe verlustig gehen läßt.

An anderen Stellen[69] wird das Ende eines gottlosen Lebens *ἀπώλεια* genannt. Mehrfach wird dasselbe Schicksal durch das Verbum *ἀπόλλυσθαι* bestimmt.

Aus dem Worte allein kann nichts Sicheres gewonnen werden, ob dieses Schicksal eine einmalige physische Seinsvernichtung[70] darstellt oder ob es in einem ewig dauernden peinvollen Strafzustand besteht. Es wird sowohl in transitivem Sinne gebraucht für das Verderben, das man verursacht, also für die Vernichtungshandlung, wie auch intransitiv für das Verderben, das Vernichtetsein, den Untergang, den man erleidet. Besonders für das ewige Verderben als Strafe der Gottlosen wird der Ausdruck gebraucht im Gegensatz zur *σωτηρία* (Phil 1,28) der Gerechten oder zur *ζωή* (Röm 9,22; Phil 3,19; 1 Tim 6,9). In 2 Thess 2,3 heißt der Antichrist *υἱὸς τῆς ἀπωλείας*.

Das Verbum findet sich in dieser Anwendung bei Paulus: Röm 2,12. 14. 15; 1 Kor 8,11; 15,18; 2 Kor 4,3; in Gegenüberstellung zu *σωζόμενοι*: 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15 f. und zu *σωθῆναι*: 2 Thess 2,10. In Röm 2,5—12 kennzeichnet es das Endschicksal der Sünder im Gegensatz zum Lohn derer, die ein ewiges Leben voll Herrlichkeit, Ehre, Unvergänglichkeit und Frieden suchen. Phil 1,28 soll das treue Festhalten am Evangelium Christi, das Leben nach demselben und das einmütige Kämpfen für den Glauben den Christen ein Zeichen sein für ihre Rettung, den Feinden des Christentums aber ihr Verhalten ein Anzeichen für ihr Verderben. Worin die „Rettung", das Gegenstück zum „Verderben", besteht, hören wir etwas ausführlicher in Phil 3,1 f. Das Ziel der Geretteten ist der Himmel, den die Christen schon jetzt als ihre Heimat betrachten. Dorther wird Christus, der Herr, kommen, um das Werk der Rettung zu vollenden: er wird den irdischen Leib der Seinen verwandeln und diese an seiner eigenen Glorie teilnehmen lassen. Der Lohn der Gerechten ist also ein verklärtes Leben. Das Ende der Feinde des Kreuzes Christi, die ganz ins Irdische versunken waren, deren Gott der Bauch war, ist demgegenüber das Verderben, vom Apostel selbst im Gegensatz zur Glorie der Geretteten als ein Zustand der Schande gebrandmarkt. Paulus

---

[68] Vgl. Röm 8,36, wo das physische Sterben als etwas gar Nebensächliches betrachtet wird, während die Gemeinschaft mit Christus als das Höchste gilt (8,18. 35—39).

[69] Röm 9,22; Phil 1,28; 3,19; 1 Tim 6,9; 2 Thess 2,3.

[70] So Teichmann, Die paul. Vorstellungen 85 (zu 1 Kor 15,17 f.).

nennt in wirkungsvollem Sarkasmus die Schande der Verlorenen ihren Ruhm. Auch in Röm 9, 21 ff. sind die „Gefäße des Zornes" zum Verderben, d. h. zur Unehre, zur Schande, und im Gegensatz dazu die „Gefäße der Erbarmung" zur Ehre und Herrlichkeit bestimmt. Die Habgierigen, so lehrt Paulus 1 Tim 6, 9 ff., geraten in die Fallstricke des Teufels und ins Verderben, während „der Mann Gottes", der den guten Kampf des Glaubens und der Tugend kämpft, zum ewigen Leben berufen ist.

Eine Folgerung können wir aus dieser Gegenüberstellung der *ἀπώλεια* zur *σωτηρία, δόξα* und *ζωή* ziehen, nämlich daß das ganze Geschick der Gottlosen nach Paulus keine Vernichtung des Seins ist, die in einem Augenblicke geschehen wäre, sondern ein Zustand, der dem endgültigen Ausschluß vom Heil entspricht[71]. Einem Sein, das im Augenblick des Sterbens ausgetilgt worden ist, kann naturgemäß auch keine *αἰσχύνη* und keine *ἀτιμία* mehr anhaften.

Dieselbe Folgerung ergibt sich aus den Stellen, wo Paulus von den *ἀπολλύμενοι* spricht, ganz besonders dort, wo er sie den Geretteten gegenüberstellt (Röm 2, 5—12). Das Geschick der *ἀπολλύμενοι* ist *θλῖψις καὶ στενοχωρία* (Röm 2, 9). Man muß sich schon etwas Gewalt antun, wenn man mit Kabisch[72] unter *θλῖψις καὶ στενοχωρία* eine vorübergehende Angst und Bestürzung verstehen will, eine Erscheinung, die nur so lange dauert, bis der Gerichtsakt vorüber ist. In zweimaliger streng durchgeführter Parallele (Röm 2, 7 und 8; 9 und 10) wird mit dem Lohn der Guten die Strafe der Bösen verglichen. Und wie bei dem einen die Verklärung, die Ehre, die Unvergänglichkeit und der Frieden ewige Güter des ewigen Lebens sind, so müssen Angst und Qual ewige Strafen des ewigen Verderbens sein. Tillmann[73] sagt mit Recht: „Die ganze Gegenüberstellung verliert Kraft, Wert und innere Berechtigung, wenn nicht auch das Urteil über den Bösen einen Zustand ankündigt, der sich in Schrecken und Trübsal als der verdienten Strafe verewigen soll. Wäre es doch ganz unmöglich, daß in zwei völlig bis in jede Einzelheit hinein parallel ausgebauten und gegenübergestellten Sätzen gerade in dem springenden Punkt der Vergleich entwertet und aufgehoben würde, indem einmal eine kurze augenblickliche Angst, das andere Mal ein ewig dauernder Zustand der Herrlichkeit und des Friedens gemeint sein sollte." Weiterhin geht aus V. 16 deutlich hervor, daß die, von denen das *ἀπολοῦνται* in V. 12 ausgesagt wird, die

[71] Vgl. Tillmann, Die Wiederkunft Christi 183 ff.
[72] A. a. O. 88 A. 1.
[73] Wiederkunft Christi 190 f.

Heiden, am Tage des Endgerichts von Gott mitgerichtet werden. Das *ἀπολοῦνται* kann also nicht auf ein Vernichtetwerden im Tode hinzielen. Es können auch nicht nur jene etwa gemeint sein, die vor dem Gerichtstage sterben werden. Aus dem Zusammenhang ergibt sich für diese Einschränkung der *ἀπολλύμενοι* keine Berechtigung, vielmehr sind die Ausführungen des Apostels grundsätzlich ganz allgemein gehalten.

Während die übrigen Anwendungen des Verbums *ἀπόλλυσθαι* wenig Bemerkenswertes an neuen Gesichtspunkten bieten, ist die Stelle 2 Kor 2, 14—16 von großer Bedeutung, da uns hier auch der andere umstrittene Begriff *θάνατος* begegnet.

Sie lautet: „Gott aber sei Dank, der uns überall in Christus triumphierend herumführt und den Duft seiner Erkenntnis durch uns an allen Orten offenbart; denn wir sind Christi Wohlgeruch für Gott, unter den Geretteten und Verlorenen, den einen ein Duft vom Tode zum Tode, den anderen ein Duft vom Leben zum Leben.“ Mit dem Ausdruck *ἀπολλύμενοι* allein ist wenig zu beweisen, auch nicht mit dem Hinweis, daß damit doch Menschen benannt seien, die noch leben, mit denen Paulus noch zusammenkommt. Denn *ἀπολλύμενοι* heißen sie mit Rücksicht auf ihr künftiges Geschick, der Ausdruck ist also als eine Vorwegnahme zu verstehen. Wichtiger sind die Worte: *ἐκ θανάτου εἰς θάνατον* und *ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν*, mit denen Paulus zweierlei Lebensschicksale einander gegenüberstellt. Beidemal wird, das fällt sofort auf, eine Steigerung ausgesprochen. Den einen ist die Verkündigung des Evangeliums ein Duft vom Tode zum Tode, den anderen ein Duft vom Leben zum Leben. Wesentlich aber muß sowohl das beidesmalige *θάνατος* wie das zweimalige *ζωή* Gleiches bezeichnen. Wenn nun *θάνατος* als Geschick der Verstockten die Seinsvernichtung sein soll, so ist eine Steigerung undenkbar [74]. Paulus hätte dann nicht sagen können *ἐκ θανάτου εἰς θάνατον*, sondern nur *εἰς θάνατον*. Ist das Dasein für immer ausgelöscht, so ist eben nichts mehr da. Einen sehr guten Sinn aber, der auch dem *ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν* genau parallel geht, erhalten wir, wenn wir *θάνατος* von dem geistigen Tode der Seele verstehen. Jene, die die Predigt des Evangeliums hören und wieder hören, ihr Herz und ihren Willen aber der Heilsbotschaft nicht zuwenden, sinken immer tiefer infolge ihrer Verstocktheit in das geistige Elend der Sünde und des Unglaubens, entfernen sich dadurch immer mehr von Gott, dem Spender des übernatürlichen Lebens. Das ist für den Apostel ein Zustand, der ihm gleichbedeutend ist mit Tod.

[74] Z. B. erklärt Lietzmann, An die Kor I. II³ 109 die Stelle: „Bis zur vollen Auswirkung der Vernichtung.“

Die letzte Auswirkung wird diese Verstocktheit finden, wenn beim Endgericht jene Menschen endgültig vom ewigen Leben in und mit Gott ausgeschlossen werden. Denen hingegen, die Herz und Sinn dem Worte Gottes aufgeschlossen halten, gereicht das Anhören des Evangeliums zum Segen; das in ihnen begonnene Heilsleben wird dadurch gefestigt und zu immer größerer Vollendung geführt, bis es endlich in der verklärten Vereinigung mit Christus seine höchste Form erreicht.

Dieser Erklärung steht die Behauptung gegenüber, Paulus kenne für *θάνατος* und *ἀποθνήσκειν* durchaus gar keine andere Bedeutung als physischer Tod und physisches Sterben[75]. Diese Behauptung entspricht nicht der Wirklichkeit. Der Apostel kennt außer dem natürlichen physischen Tod auch einen geistigen Tod, den Tod der Sünde. Der Zustand der Sünde ist das Gegenteil zum pneumatischen Leben, das im Christen bei der Taufe seinen Anfang genommen hat (Röm 6, 22 f.[76]; 8, 2—10 u. a.). Dieses Leben in Christus ist für Paulus das allein wahre Leben. Das Leben ohne Christus, sei es vor seinem Erscheinen auf der Welt, sei es jetzt in Verstocktheit und Sünde (Eph 4, 18 f.), ist für den Apostel gleichbedeutend mit dem Zustand des Todes. Deshalb nennt er diesen Zustand auch „Tod", und das, was dahin führt, „sterben"[77]. Wenn nun schon das „ohne Christus sein", das „nicht in Christus sein" der lebenden Generation für Paulus gleich einem „Totsein" ist, dann ist es selbstverständlich, daß der einstige Ausschluß vom Heil[78], der darin besteht, daß der Sünder nicht zur ewigen Vereinigung mit Christus zugelassen wird, für das paulinische Denken erst recht den Namen „Tod" verdient. Im Vergleich zu diesem Unglück fällt für Paulus das Aufhören des physischen Seins kaum ins Gewicht. Das beweisen seine Worte: „Für mich ist das Leben Christus und das Sterben ein Gewinn" (Phil 1, 21). Gerade das Nichtvereinigtseindürfen mit Christus im Endschicksale der Gottlosen ist in seinen Augen die furchtbarste Strafe. Bestünde diese Strafe nur in einem physischen Vernichtetwerden, das doch in einem einzigen Augenblicke geschehen ist, so hätte Paulus dieses Schicksal, dieses kurze

---

[75] Kabisch, a. a. O. 109 f.; vgl. ferner 84—110.

[76] Vgl. Röm 1, 32; 6, 2. 7. 8. 11. 16. 21; 7, 4. 6. 10; 8, 6—13; 2 Kor 5, 14; 7, 10; Gal 2, 19; Eph 2, 1—5; Kol 2, 13—20; 3, 3; 1 Tim 5, 6; 2 Tim 2, 11; vgl. Bauer; Wörterbuch 548 f.

[77] Vgl. Monse, Joh. und Paul. 60.

[78] Vgl. Lietzmann, zu 2 Kor 7, 10 in: An die Kor I. II³ 132: „Der *θάνατος* V. 10 als Resultat muß in erster Linie Verlust des Heiles sein, der durch ein solches Wachsen der ethischen Mängel eventuell verursacht worden wäre."

Geschehen nicht mit dem Namen *ὄλεθρος αἰώνιος ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* (2 Thess 1, 9) gekennzeichnet. Ist dies auch „ein einsamer Ausdruck"[79], so genügt er doch, um ein helleres Licht zu werfen auf die mehrdeutigen Begriffe *κατάκριμα, ἀπώλεια* und *θάνατος*. Wie in der *ζωὴ αἰώνιος* (Röm 5, 21; 6, 20 ff.) das Glück der Vereinigung mit Christus immerfort, zu jeder Stunde, ohne Unterbrechung und ohne Ende, immer wieder neu erlebt wird, so besteht die Strafe des *ὄλεθρος αἰώνιος* darin, daß die Verdammten das Verstoßen- und Fernsein von Gott ohne Ende und ohne Hoffnung empfinden. Diese Hoffnungslosigkeit ist „die Summe alles Furchtbaren", nicht der Tod, das einmalige Vergehen[80].

An dem Letzten Gericht nehmen also teil die Christen und die Nichtchristen, die Guten und die Bösen, die bereits Verstorbenen und die den Tag der Parusie Erlebenden. Das Endgericht ist also im vollen Sinne des Wortes ein allgemeines Gericht.

Daraus folgt[81], daß auch die Auferstehung eine allgemeine Auferstehung sein wird.

Die Lehre vom allgemeinen Gericht bei Paulus ist demnach ein indirekter Beweis für die Allgemeinheit der Auferstehung.

---

79 Beyschlag, Ntl Theologie 283.

80 So Kabisch, a. a. O. 88. E. v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe 249, bemerkt zu der Stelle: „Gemeint ist nicht ‚Vernichtung für immer', sondern ‚ewiges Verderben' im Sinne fortdauernder Pein. Hiermit hat die patrist. Exegese durchaus recht gegen die moderne, die den Gedanken vielfach als unchristlich ablehnt: aber so gewiß Jesus die populäre jüdische Anschauung von den ewigen Höllenstrafen teilte (Mk 9, 43 ff.; Mt 5, 29 f.; Lk 16, 23 ff.; Mt 12, 32), so gewiß kannte sie Paulus, und man hat kein Recht, sie aus Stellen wie der unsrigen oder Röm 2, 9 hinwegzudeuten."

81 Was hier aus der Lehre des Apostels über das Gericht gefolgert wird, spricht Paulus in seiner Rede vor dem Landpfleger Felix in Caesarea (Apg 24, 14 f.) deutlich aus.

III. Hauptteil:

Die Auferstehung der Toten in den nichtpaulinischen Schriften des NT und im Spätjudentum.

Um die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung der Christen und der Nichtchristen besser verstehen und beurteilen zu können, ist es notwendig, sie mit dem Auferstehungsglauben seiner Zeit, also des Judentums und des Christentums, zu vergleichen. Er entstammte ja dem Judentume, war unterrichtet in der ganzen Strenge des väterlichen Gesetzes (Apg 22, 3), war ein Eiferer für seine väterlichen Überlieferungen (Gal 1, 14), saß zu den Füßen des berühmten Lehrers Gamaliel, um ein *γραμματεύς*, ein Rabbi, zu werden. Durch diesen Vergleich gewinnen wir auch Klarheit darüber, ob Paulus in der Auferstehungslehre eine Sonderstellung einnimmt, oder ob er sich restlos in die zeitgenössische Auffassung einfügt.

1. Abschnitt:

Die Auferstehung der Toten in den nichtpaulinischen Schriften des NT.

§ 1. Die Lehre Jesu[1].

a) Bei den Synoptikern.

Von einer allgemeinen Auferstehung der Christen und Nichtchristen, der Gerechten und Gottlosen, wird in den synoptischen Evangelien nicht direkt gesprochen. Selbst von der Auferweckung der Gläubigen ist auffallend wenig die Rede.

Den drei Evangelien gemeinsam ist die Erörterung über die Auferstehung, die Jesus im Anschluß an eine Anfrage der Sadduzäer[2] gibt. Die Sadduzäer glaubten nicht an eine Auferstehung. Ihre Frage gipfelt in den Worten: „Welchem von den sieben (Brüdern, die nacheinander dasselbe Weib gehabt haben,) wird das Weib bei der Auferstehung gehören?“[3]

---

[1] Vgl. Fries, Jesu Vorstellung v. d. Auferst., in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1900, 291 ff.

[2] Mt 22, 23—33 = Mk 12, 18—27 = Lk 20, 27—40.

[3] Mt 22, 28 = Mk 12, 23 = Lk 20, 33.

Die Antwort Jesu zerfällt in zwei Teile: 1. er korrigiert die pharisäische Auffassung.

Mk 12, 24—25 [4]: „Irret ihr nicht in diesem Punkte, weil ihr die Schrift nicht kennt und auch nicht die Macht Gottes? Wann sie nämlich von den Toten auferstanden sind, heiraten sie weder noch werden sie verheiratet, sondern sind wie die Engel in den Himmeln."

Lk 20, 34—36: „Die Söhne dieser Welt heiraten und werden verheiratet; die aber gewürdigt werden, an jener Welt teilzuhaben und an der Auferstehung von den Toten, heiraten weder noch werden sie verheiratet. Denn sie können ja auch nicht mehr sterben, engelgleich sind sie nämlich, und Söhne Gottes sind sie, indem sie Söhne der Auferstehung sind."

2. Er widerlegt die sadduzäische Auffassung aus der Schrift, auf die jene sich berufen.

Mk 12, 26—27 [5]: „Betreffs der Toten aber, daß sie auferweckt werden, habt ihr nicht im Buche Moses an der Stelle vom Dornbusch gelesen, wie Gott ihm sagte, indem er sprach: ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?' Er ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden."

Lk 20, 37—38: „Daß aber die Toten auferweckt werden, hat auch Moses angedeutet an der Stelle vom Dornbusch, wie er den Herrn den Gott Abrahams und den Gott Isaaks und den Gott Jakobs nennt; Gott aber ist er nicht über Tote, sondern über Lebende; alle nämlich leben in ihm."

Dem Unglauben der Sadduzäer gegenüber lehrt also Jesus feierlich: es gibt eine Auferstehung. Zur Begründung weist er hin auf die Geschichte vom brennenden Dornbusch: Ex 3, 6. Indem Gott hier seinen Namen mit Abraham, Isaak und Jakob verbindet [6], folgt für diese die Gewißheit, daß sie auferweckt werden. Denn so sagt Jesus: „Er ist (doch) kein Gott von Toten, sondern von Lebendigen." Daher müssen die Sadduzäer den Vorwurf hinnehmen, daß sie weder die Schrift, noch die Macht Gottes verstünden (Mk 12, 24), weil sie als Juden die fünf Bücher Moses annehmen mußten, aber behaupteten, in diesen Büchern stehe nichts von der Auferstehung, und weil sie gerade bei der jetzigen Gelegenheit mit ihrer Anfrage das Leviratsgesetz als unvereinbar mit dem Auferstehungsgedanken hinzustellen versuchten.

Jesus hat übrigens die Auferstehung der Gerechten im Auge. Das kommt besonders deutlich in der Fassung nach Lk zum Ausdruck. Dort wird die Welt der Auferstandenen und ihre Lebensform in ihrer übernatürlichen Art ausdrücklich in Gegensatz gestellt zur irdischen Welt und irdisch-sinnlichen Lebensform der Menschen. Auferstehung und Auferstehungsleben sind

[4] Der Mt-Text 22, 29—30 ist fast identisch mit Mk.

[5] Mk 12, 26—27 = Mt 22, 31—32. Der Mt-Text deckt sich fast mit dem des Mk.

[6] Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O. I 892.

ferner Dinge, deren die Menschen erst „würdig“ befunden werden müssen. Durch die Auferstehung werden die Menschen „den Engeln gleich“ und „Kinder Gottes“ [7]. Außerdem wird durch die Nennung der drei Gerechten des AT als Beispiele für die Auferstehung und durch die Begründung ihrer künftigen Auferweckung als notwendige Folge ihrer Gemeinschaft mit Gott die Auferstehung an dieser Stelle ebenfalls als Wiedererweckung der Gerechten charakterisiert.

Lukas fügt hinzu: „denn ihm leben alle“.

Wellhausen [8] sieht in der Stelle die Auferstehung auf die Gerechten beschränkt, verzichtet aber auf eine Erklärung dieses Zusatzes. Klostermann [9] versteht unter *πάντες*: „alle, deren Gott er ist“. Ob damit nur die Juden, das auserwählte Volk Gottes im AB, gemeint sind, kommt nicht zum Ausdruck; jedenfalls ist auch nach dieser Auffassung die Auferstehung nicht als allgemeine gedacht. Zahn [10] dagegen erklärt, das *πάντες* weise darauf hin, daß es sich keineswegs nur um die verstorbenen Gerechten handele. Nach Lagrange [11] ist der Ausdruck allgemein gehalten, wenn auch das Leben der Gerechten ihn vollends zur Wahrheit mache. Im übrigen ist nach ihm hier nicht direkt von der Auferstehung die Rede, weder von einer Auferstehung der Gerechten, noch von einer Auferstehung der Bösen, sondern von Menschen, die in Erwartung des für die Auferstehung festgelegten Zeitpunktes leben. In dem ganz allgemeinen Sinne: „alle Toten“ faßt auch W. Bousset [12] den Begriff: *πάντες*. Die Aussage: *αὐτῷ ζῶσιν* beziehen Klostermann und Bousset, ähnlich wie Lagrange, mit Recht nicht direkt auf die Auferstehung. Sie verweisen zur näheren Erklärung auf 4 Makk 7, 19 bzw. 16, 25 [13].

Mit Rücksicht auf den Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden möchte ich das *πάντες* von den Gerechten verstehen.

---

[7] Joh. Weiß, Das Lukasevgl. 489: „Vielleicht sind übrigens in dem überladenen Satz die Worte ‚und sind Söhne Gottes‘ mit der altsyrischen Übersetzung zu streichen. ‚Söhne Gottes‘ bedeutet ja eigentlich nichts anderes als ‚engelgleich‘.“ Vgl. den textkrit. Apparat zur Stelle bei Vogels, NT I 223 und Nestle, NT graece 213.

[8] Das Evang. Lucae 113.

[9] Lukasevgl. 560.

[10] Das Ev. d. Luk $^{3-4}$ 644 A. 73.

[11] Ev. selon S. Luc 517.

[12] Lukasevgl. 489.

[13] 4 Makk 7, 19: „Sie sterben nicht, wie auch nicht unsere Patriarchen Abraham . . ., sondern leben Gott“; 4 Makk 16, 25 heißt es von den Martyrern: „Wenn sie um Gottes willen sterben, werden sie Gott leben wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Erzväter.“

Außer dieser den Synoptikern gemeinsamen Erörterung der Auferstehung durch Jesus wird im Lk-Ev allein an zwei Stellen von Auferstehung gesprochen. In 14, 12—14 gibt Jesus seinem vornehmen pharisäischen Gastgeber den Rat, nicht seine Freunde, Brüder und Verwandten und reiche Nachbarn zum Gastmahle einzuladen, sondern Bettler, Krüppel, Lahme und Blinde, und begründet ihn also: „und du wirst glücklich sein, daß sie nichts haben, um es dir zu vergelten, denn vergolten wird es dir werden bei der Auferstehung der Gerechten“ (V. 14).

Wenn hier nur von der Auferstehung der Gerechten gesprochen wird, so ist damit noch nicht gesagt, daß Jesus nur eine Auferstehung der Gerechten kennt. Denn Jesus hat hier den Hauptton nicht auf die Auferstehung als solche legen wollen, sondern er benutzte die Gelegenheit, um vor allem der vornehmen, hochmütigen und kaltherzigen (vgl. Lk 14, 1—11) Judenwelt einzuschärfen, daß wahrhafte Nächstenliebe, geübt an den Ärmsten der Menschheit, Gott wohlgefälliger sei als ihre rein äußerliche Gesetzesgerechtigkeit, weshalb sie dereinst bei der Auferstehung ihren ewigen Lohn finden werde[14]. W. Bousset[15] erinnert in seiner Erklärung daran, daß nach pharisäischer Auffassung nur die Gerechten, nicht auch die Sünder an der Auferstehung teilnähmen, und der Begriff „Auferstehung der Gerechten“ hier für das „Reich Gottes“ eintrete.

Im Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16, 19—31) stellt der verstorbene reiche Mann an Abraham die Bitte, den armen Lazarus in sein Vaterhaus auf Erden zu schicken, um seine noch lebenden fünf Brüder zu einem gottgefälligen Leben anzuhalten, damit sie nicht auch wie er an den Ort der Qual kämen. Jesus läßt Abraham antworten: „Wenn sie auf Moses und die Propheten nicht hören, so werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht“[16].

Als Zeugnis für die künftige Auferstehung der Toten können diese Worte nicht in Betracht gezogen werden. Erstens ist ja nur hypothetisch von der Auferstehung die Rede, zweitens handelt es sich nur um das Auferwecktwerden eines Verstor-

---

[14] Vgl. Zahn, Das Ev d. Lk [3—4] 547; Lagrange, Ev. selon S. Luc. 402 und Klostermann, Lukasevgl. 513.

[15] Lukasevgl. 464; vgl. Bauer, Wörterbuch 95: „Nur eine Auferstehung der Frommen nach jüd. Glauben kennt Lk 14, 14“; Bousset, Rel. d. J. 272.

[16] Statt ἀναστῇ steht in einigen Handschriften πορευθῇ; vgl. den textkrit. Apparat bei Vogels u. Nestle.

benen und zwar zu dem Zwecke, die noch lebenden Unbußfertigen zu warnen.

Nur insofern kann an die eschatologische Auferstehung gedacht werden, als aus dem Jesuwort die Möglichkeit einer Wiederbelebung des Leibes hervorgeht.

Vielleicht denkt Jesus dabei an seine eigene Auferstehung[17], die für viele Juden ohne Wirkung bleiben wird.

Vorausgesetzt wird die Auferstehung in den Gerichtsdrohungen Jesu an die Adresse der unbußfertigen Städte.

Mt 11, 20—24: Wehe dir, Korozain, wehe dir, Bethsaida! Wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschahen, sie hätten längst in Sack und Asche Buße getan. Doch ich sage euch, für Tyrus und Sidon wird es leichter auszuhalten sein[18] am Tage des Gerichtes als für euch. Und du, Kapharnaum, bist du nicht bis zum Himmel erhoben worden? Bis zur Hölle wirst du hinabgeworfen werden. Wenn in Sodoma die Wunder geschehen wären, die in dir geschahen, es stände bis heute. Wahrlich ich sage euch, für das Land Sodoma wird es leichter auszuhalten sein am Tage des Gerichtes als für euch."

Lk 10, 12—15: „Ich sage euch: für Sodoma wird es an jenem Tage leichter auszuhalten sein als für jene Stadt. Wehe dir, Korozain, wehe dir, Bethsaida! Wenn in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschahen, sie hätten längst in Sack und Asche sitzend Buße getan! Doch für Tyrus und Sidon wird es im Gericht leichter auszuhalten sein als für euch. Und du, Kapharnaum! Bist du nicht bis zum Himmel erhoben worden? Bis zur Hölle wirst du hinabgeworfen werden."

Aus diesen Worten Jesu folgt, daß die unbußfertigen Bewohner von Korozain, Bethsaida und Kapharnaum im künftigen Gerichte große Strafe erleiden werden, größere Strafe als die längst vergangene Generation von Tyrus und Sidon und Sodoma, die ebenfalls am Gerichte teilnimmt und bestraft wird. Also sind sie als gegenwärtig gedacht. Mt 12, 36—37 sagt Jesus: „Ich sage euch aber, von jedem wertlosen Worte, das die Menschen reden, werden sie Rechenschaft ablegen am Tage des Gerichtes; denn nach deinen Worten wirst du freigesprochen[19] und nach deinen Worten wirst du verurteilt werden."

Auch diese Aussage geht auf ein Gericht in ferner Zukunft. Zugleich ist es durch das freisprechende und gerechterklärende oder verdammende Urteil, das es bringen wird, als allgemeines Gericht über Gerechte und Ungerechte gekennzeichnet.

---

[17] Vgl. Zahn, Das Evgl. des Lk [3—4] 589; Knabenbauer, Commentarius 476; Klostermann, Lukasevgl. 533: „Ist ἀναστῇ die ältere Lesart, so könne Lk dabei vielleicht auch an die Erfolglosigkeit der Auferweckung des Lazarus Jo 11 denken . . ., eher aber an die christliche Erfahrung, daß die Juden an den auferstandenen Jesus nicht geglaubt haben."

[18] Bauer, Wörterbuch 100. [19] Bauer, Wörterbuch 307.

In den unmittelbar folgenden Versen Mt 12,41—42 = Lk 11,31—32 werden als Teilnehmer am Gerichte die bußfertigen Niniviten und die Königin des Südens [20], also Menschen aus lange zurückliegenden Zeiten, gegen das jetzt lebende unbußfertige Geschlecht Zeugnis ablegen. Sie lauten:

Mt 12,41—42 [21]:

„Die Leute von Ninive werden mit diesem Geschlechte vor Gericht auftreten und es verurteilen; denn sie bekehrten sich auf die Predigt des Jonas, und siehe mehr als Jonas ist hier. Die Königin des Südens wird in dem Gerichte mit diesem Geschlechte auftreten und es verurteilen: weil sie von den Grenzen der Erde kam, um die Weisheit Salomos zu hören, und siehe, mehr als Salomo ist hier."

Das unbußfertige Geschlecht muß hier zwar nicht als verstorben und auferstanden betrachtet werden. Mit Rücksicht jedoch auf die am Gericht teilnehmenden Niniviten und die Königin des Südens — diese sind gestorben und sind als auferstanden vorgestellt — ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, daß Jesus auch die jetzt noch Lebenden als Verstorbene gedacht hat. Überhaupt folgt aus den Stellen, wo Jesus sicher von der Teilnahme Verstorbener am Gericht redet, daß er auch bei den übrigen Gerichtsaussagen, die an und für sich auf die Lebenden bezogen werden könnten [22], die verstorbenen Generationen mit eingeschlossen hat.

b) Im Johannesevangelium.

Das vierte Evangelium enthält Aussagen über die künftige Auferstehung der Gerechten und ebenso über die allgemeine Auferstehung.

Von der Auferstehung der Gerechten spricht Jesus gelegentlich seiner großen eucharistischen Rede (6,22—58):

6,39—40: „Dieses aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich nichts von allem, was er mir gegeben hat, verliere, sondern, daß ich es auferwecke am Jüngsten Tage. Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht, und an ihn glaubt, das

---

[20] Ähnlich wie die Niniviten und die Königin des Südens Mt 12,41 f.

[21] Vgl. Lk 11,31—32.

[22] Vgl. z. B. Mt 7,1 f. 22; Mt 13 (Gleichnis vom Unkraut und vom Fischnetz); Mt 16,24 ff. = Mk 8,34 ff. = Lk 9,23 ff. (Kreuzesnachfolge); Mt 18,21 ff. (Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht); Mt 23,29 ff. = Lk 11,46 ff. (Das Gericht über die Pharisäer und über Jerusalem); Mt 25,31 ff. = Mk 12,38 ff. = Lk 21,45 ff. (Das Weltgericht).

ewige Leben habe, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage."

Dieselbe Verheißung einer künftigen Auferweckung der Gerechten wiederholt Jesus noch zweimal in der gleichen Rede: 6,43 f. und 6,54.

In ähnlicher Weise gibt Jesus in Jo 11,25 f. Martha, der Schwester des verstorbenen Lazarus, seines Freundes, als Trostzuspruch die Versicherung: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit"[23].

Die allgemeine Totenauferstehung ist deutlich ausgesprochen Jo 5,28—29. In der polemischen Auseinandersetzung mit den Juden nach der Heilung des Kranken am Bethesdateich betont Jesus: „Wundert euch nicht darüber, weil die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und sie werden hervorgehen, diejenigen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, diejenigen aber, die Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts"[24] (Jo 5,28 f.).

Jesus bezeugt mit diesen Worten in aller Deutlichkeit eine doppelte Auferstehung, eine Auferstehung zum glorreichen Leben und eine Auferstehung zum Strafgerichte, d. h. zur Verurteilung. Und zwar muß man die Verse „von der wirklichen, eschatologischen Auferstehung" verstehen, „die Erwähnung der Gräber ... duldet keinen Zweifel"[25]. Zu Jo 5,24, wo es heißt, daß derjenige, der glaube, das ewige Leben habe, steht Jo 5,28—29 nicht im Gegensatz. Eine Antinomie zwischen geistiger und physischer Auferstehung[26] wird in diesen beiden Stellen nicht begründet. Lagrange[27] bemerkt, daß beide Aussagen sich er-

---

[23] Vgl. Zahn, Johannesevg. [5—6] 485; Tillmann, Das Johannesevangelium[4] 217 f.; Lagrange, Ev. selon St. J. 302: L'homme prend possession de cette vie par la foi en Jésus: s'il vient à mourir d'une mort naturelle, il vivra par cette vie surnaturelle et par la résurrection; et celui qui vit de sa vie physique, — quoi qu'il en soit de la mort naturelle — il ne mourra pas d'une mort qui le priverait de la vie qu'il possède déjà en Jésus par la foi."

[24] Holtzmann, Ntl Theol. II[2] 582 nennt das πάντες ein „Mißverständnis von 1 Kor 15,22: πάντες ζωοποιηθήσονται". Vgl. Zahn, Johannesevg. [5—6] 306 f.

[25] W. Bauer, Johannesevgl. 59; vgl. Tillmann, Johannesevgl.[4] 129.

[26] Vgl. Holtzmann, Ntl Theol. II[2] 581 f. meint, die johanneische Auffassung sei keine andere als die hellenistische Unsterblichkeitslehre. Die mit ihr kontrastierenden Stellen seien vielleicht eine „Akkommodation des Evangelisten an die vorgefundene konventionelle Denk- und Sprechweise" ...; die Vorstellung (5,28. 29), daß Christus selbst die Toten auferwecke, hält er für „einen echt johann. Zug des gesteigerten Christus-Ideals".

[27] Ev. selon St. J. 149.

gänzen; daß das geistige Leben des Glaubenden der Anfang des ewigen Lebens sei, den Tod des Körpers aber nicht hindere. Am Ende der Tage werde der auferweckte Körper an diesem Leben teilnehmen. Die Harmonie zwischen V. 24 und V. 29 bestehe darin, daß die Gerechten nicht dem Gerichte unterworfen seien, sondern zum Leben eingingen, während die anderen auferstünden, um gerichtet zu werden. Auch daß Christus in Jo 6,39f. 43f. 54 nur die Auferstehung der Auserwählten erwähnt, bedeutet für 5,28 keine Schwierigkeit. Das ist im Zusammenhang mit der Verheißung des Lebensbrotes genügend begründet. Von der Wiedererweckung der Verlorenen zu sprechen, liegt in jenem ganzen Kapitel keine Veranlassung vor, müßte sogar störend empfunden werden. Anders ist die Sachlage in Kapitel 5, wo die Erwähnung der Auferstehung zum Gericht als Warnung für die verstockten Juden sehr gut der Situation entspricht. Ganz das gleiche gilt für die Auferstehungslehre Jesu in Jo 11,26[28].

§ 2. Die Lehre der Apostel.

a) Apostelgeschichte.

Lukas berichtet in der Apg, wie Paulus sich wiederholt vor dem Hohen Rate und vor Gericht zum Glauben an die Auferstehung bekennt. Am deutlichsten kommt seine Hoffnung auf die Totenauferstehung zum Ausdruck bei der Verhandlung vor dem Landpfleger Felix in Caesarea. In seiner Verteidigungsrede sagt Paulus: „Gemäß der Lehre, die sie eine Sekte nennen, diene ich dem Gott meiner Väter; ich glaube an alles, was geschrieben steht im Gesetz und in den Propheten; ich habe die Hoffnung auf Gott, die auch diese selbst haben, daß dereinst die Gerechten und die Ungerechten auferstehen werden“ (Apg 24,14f.). Hier ist also ganz klar von einer künftigen allgemeinen Auferstehung die Rede. Paulus schließt seine Aussprache mit den Worten: „Wegen der Auferstehung der Toten stehe ich heute vor eurem Gericht“ (Apg 24,21).

Nach Apg 23,6 beginnt der Apostel seine Rede vor dem Hohen Rate mit den Worten: „Brüder, ich bin Pharisäer, ein Sohn von Pharisäern, wegen der Hoffnung und wegen der Auferstehung der Toten werde ich angeklagt.“ Schäfer[1] erklärt *περὶ ἐλπίδος* von der messianischen Hoffnung und *ἀναστάσεως νεκρῶν* von der Auferstehung Jesu. Knopf[2] dagegen bemerkt:

[28] Vgl. Monse, Johannes und Paulus 162; F. Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkret. 54 ff.

[1] Das Neue Testament I 386; vgl. auch Harnack, Neue Untersuchungen zur Apg 58 A. 1.

[2] Die Apostelgeschichte 128.

„Die Hoffnung ist die Hoffnung auf das zukünftige Gericht und Reich, wofür dann die Auferstehung Vorbedingung ist." Die Stelle ist vielleicht am besten im ersten Sinn zu erklären, da Paulus nach dem Bericht der Apg noch zweimal von der Auferstehungshoffnung als der messianischen Hoffnung Israels spricht (Apg 26, 6—8 und 28, 20) und einmal ausdrücklich die Auferstehung des Messias erwähnt (26, 22 f.). Da beides, sowohl die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten als auch die messianische Hoffnung nach Paulus als Anklagegrund angegeben wird, so muß man nach Wikenhauser[3] daraus schließen, daß beide Hoffnungen von ihm „als eng miteinander verbunden betrachtet werden".

b) Die katholischen Briefe.

Mit klaren Worten ist der Auferstehung der Toten in den katholischen Briefen nirgends Erwähnung getan. Wahrscheinlich ist unter dem Ausdruck „lebendige Hoffnung" in 1 Petr 1, 3, und ähnlich in 1, 21, die Hoffnung auf eine einstige Auferstehung zum ewigen Leben zu verstehen, zumal diese Hoffnung in engste Beziehung zur Auferstehung Christi gebracht wird. Durch das Wort Christi sind die Menschen zum Glauben an Gott gekommen. Zum Zeichen und als Bürgschaft, daß das Wort Christi, durch welches sie wiedergeboren wurden, ein unvergänglicher Samen, ein lebendiges und unwandelbares Gotteswort ist, hat Gott ihn von den Toten auferweckt. Daraus folgt, daß der Glaube der Christuszugehörigen die Gewißheit in sich schließt, daß sie die gleiche Auferweckung aus der Vergänglichkeit und gleiche Herrlichkeit an sich erleben werden[4]. Diese Andeutungen in 1 Petr beschränken sich ganz dem Zusammenhang entsprechend auf die Enderwartung der Gläubigen.

Indirekt dagegen wird die Lehre von der Auferstehung der Toten ausgesprochen, wenn mahnend und warnend an das Gericht erinnert wird, das als nahe bevorstehend gedacht ist. In der Hauptsache richten sich diese Mahnungen an die Christen[5]. Doch geht aus einigen Stellen hervor, daß ebenso die Nichtchristen und die bereits Verstorbenen dem Gerichte verfallen sind.

So gibt es Jak 4, 12 nur einen Gesetzgeber und Richter, d. h. Gott, der die Macht hat, zu retten und zu verderben. Daraus ist jedenfalls ersichtlich, daß nach Jak das Gericht eine verschiedenartige Entscheidung bringt.

---

[3] Die Apostelgeschichte 297.

[4] Vgl. Th. Spörri, Der Gemeindegedanke im ersten Petrusbrief 204—206.

[5] Jak 2, 13; 3, 1; 1 Petr 2, 9; 3, 10—12; 1 Jo 2, 28; 4, 17

Nach 1 Petr 1, 17 und 4, 17 verehren die Christen als ihren Vater Gott, „der ohne Rücksicht auf die Person nach dem Werke eines jeden richtet“. Wenn nun zur festgesetzten Zeit das Gericht Gottes beim „Hause Gottes“, d. h. bei der Christenheit seinen Anfang nimmt (1 Petr 4, 17), so fragt der Apostel, „was wird dann das Ende derer sein, die dem Evangelium Gottes nicht gehorchen“? (1 Petr 4, 17.) Ganz deutlich heißt es 1 Petr 4, 3 ff., daß auch die Heiden, die jetzt die Christen wegen ihres tugendhaften Wandels lästern, demjenigen Rechenschaft geben müssen, der bereit steht, „die Lebendigen und die Toten“ zu richten. Auch die Toten werden gerichtet, denn auch ihnen wurde das Evangelium verkündet: 1 Petr 4, 6. Unter den Toten sind hier die leiblich Toten zu verstehen[6].

Nach 2 Petr 2, 3 f. bleibt das Strafgericht über die Irrlehrer nicht aus, denn sogar die sündigen Engel werden für das Gericht in der Hölle aufbewahrt. Die Teilnahme der gefallenen Engel am Gericht läßt vermuten, daß auch die verstorbenen Generationen gerichtet werden, wie es ja auch aus der Aussage 2 Petr 2, 9 hervorgeht, nämlich, daß die Gottlosen für den Tag des Gerichtes aufbewahrt werden.

Nach Jud 4 haben sich Leute in die Gemeinde eingeschlichen, Gottlose, die längst für das Strafgericht vorgezeichnet sind. Für seine Behauptung, daß auch die Irrlehrer dem Gerichte verfallen, beruft Judas sich auf die Prophezeiung Henochs, wonach über alle Gottlosen Gericht gehalten wird (VV. 6 und 14). Dabei erwähnt er, wie es auch Petrus tut, daß die gefallenen Engel in der Hölle für das Gericht des großen Tages verwahrt werden.

Eine Auferstehung der Christen und Nichtchristen, der Guten und Bösen, muß an diesen Stellen der katholischen Briefe wohl vorausgesetzt sein.

c) Die Geheime Offenbarung des Johannes[7].

Im Mittelpunkt der Geheimen Offenbarung steht die Parusie Jesu. Bereits eingangs (1, 7) kommt dies zum Ausdruck: „Siehe er kommt auf den Wolken, und schauen wird ihn jedes Auge — auch die ihn durchbohrt haben —, und wehklagen werden über

[6] Spörri, a. a. O. 147—150. 179 f.; S. 148 A. 1: „Der beherrschende Gedanke ist der, daß Gottes Gericht unbedingt alle Menschen erreichen wird; dies zu betonen, dient dem Verfasser des Briefes jene Formel, welche zum Ausdruck bringt, daß auch der Tod kein Hindernis für die Unterstellung unter das göttliche Gericht bedeutet.“

[7] Vgl. St. Augustinus, De civitate Dei XX, 5—16 [CSEL XL, 2 p. 431 —466]; ferner vgl. zur ganzen Ausführung: Allo, L'Apocalypse de Saint Jean[2],

ihn alle Geschlechter der Erde. Der Sinn dieser Worte ist: „Christus wird als Richter kommen über alle, den Christen zu seliger Freude, den Juden, die ihn freventlich durchstochen (Jo 19, 37) haben, und allen Geschlechtern der Erde, die sich nicht bekehren wollen, zum Gericht“ [8].

Neben diesem Hinweis auf das allgemeine Gericht bleiben vor allem die Begriffe: erste und zweite Auferstehung, tausendjähriges Reich, erster und zweiter Tod, zu denen wir Stellung nehmen müssen.

Von der ersten Auferstehung wird 20, 4 f. gesprochen: „Und ich sah Throne, und sie setzten sich darauf, und Gericht wurde ihnen übergeben, und die Seelen derer, die um des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes willen enthauptet worden sind, und welche das Tier und sein Bild nicht angebetet haben und sein Zeichen nicht an ihre Stirn und an ihre Hand genommen hatten. Und sie wurden lebendig und herrschten mit Christus tausend Jahre. Die übrigen der Toten lebten nicht, bis vollendet sind die tausend Jahre. Das ist die erste Auferstehung.“ Der Seher fügt noch hinzu (20, 6): „Selig und heilig, wer teilhat an der ersten Auferstehung; über diese hat der zweite Tod keine Gewalt, sondern sie werden Priester Gottes und des Christus sein, und sie werden mit ihm herrschen tausend Jahre.“

Zunächst sei festgestellt, daß die Zeitdauer von tausend Jahren wohl wie so viele Zahlen in der Apokalypse symbolisch genommen werden muß [9]. Es ist damit die Zeitperiode umschrieben, die dem Weltende vorausgeht. Wikenhauser hebt hervor [10], welcher Unterschied besteht zwischen der Schilderung des in der jüdischen Apokalyptik dargestellten und nur für die Juden bestimmten messianischen Reiches und zwischen der Haltung unserer Apokalypse, in deren Mittelpunkt das ewige Reich Gottes steht. Er zieht daraus den Schluß, daß das tausendjährige Reich nicht als irdisches Messiasreich im Sinne des Chiliasmus aufgefaßt werden darf.

Paris 1921; J. Schäfer, Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus. II. Teil: Die Briefe der Apostel und die Geheime Offenbarung, Steyl 1928; A. Wikenhauser, Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes, Münster i. W. 1931.

[8] Joh. Weiß - W. Heitmüller, Die Offenbarung 238.

[9] Zahn, Die Offenbarung des Joh [1—3] II, 592 f.; Sickenberger, Das tausendjährige Reich, in: Festschrift f. Seb. Merkle 309; W. Bousset, Die Offenbarung Johannes 437; A. Wikenhauser, Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes 30.

[10] A. Wikenhauser, Der Sinn der Apokalypse 30 f.; vgl. Allo, L'Apocalypse de Saint Jean [2] 286 c. 4 und 287 c. 6.

Um nun zu erkennen, was Johannes mit der ersten Auferstehung meint, ist es notwendig, diesen Begriff im Zusammenhang mit den drei übrigen zu betrachten.

Die zweite Auferstehung wird 20, 11—13 näher beschrieben: „Und ich sah einen großen, weißen Thron und den, der darauf saß; vor dessen Angesicht flohen die Erde und der Himmel, und keine Stätte ward für sie gefunden. Und ich sah die Toten, groß und klein; die standen vor dem Throne, und Bücher wurden aufgeschlagen, das ist des Lebens. Und die Toten wurden gerichtet aus dem, was in den Büchern geschrieben stand, nach ihren Werken. Und das Meer gab die Toten heraus, die in ihm waren, und der Tod und der Hades gaben die Toten heraus, die in ihnen waren, und sie wurden gerichtet, jeder nach seinen Werken." Anschließend ist von dem zweiten Tod die Rede: „Und der Tod und das Totenreich wurden in den Feuersee geworfen. Das ist der zweite Tod, der Feuersee. Und wenn einer nicht im Buch des Lebens aufgeschrieben gefunden wurde, wurde er in den Feuersee geworfen." Dies kann nur der geistige Tod, die Verdammnis, sein. Da nun Johannes selbst diesen zweiten, geistigen Tod in Parallele stellt zur ersten Auferstehung — die Teilhaber an dieser werden den zweiten Tod nicht schauen (20, 4—6) —, gehen wir wohl nicht fehl, die erste Auferstehung ebenfalls als eine geistige Auferstehung aus dem Tod der Sünde zum Leben der Gnade aufzufassen. Als Repräsentanten der ersten, geistigen Auferstehung nennt Johannes die Martyrer, wohl deshalb, weil sie die Erlösungsgnade trotz aller Verfolgungen bewahrt und darüber hinaus für ihre Zugehörigkeit zu Christus und für ihren Glauben an das Wort Gottes mit dem Leben Zeugnis abgelegt haben (20, 4). Der erste Tod ist nicht eigens behandelt, er besteht einfach in dem Verlust des irdischen Lebens.

Aus der Festlegung des Begriffes der ersten Auferstehung ergibt sich auch der Beginn der sogenannten tausendjährigen Zeitperiode von der ersten Ankunft Christi bis zum Ende der Welt[11].

Fassen wir nochmals das für uns Wichtigste zusammen. Die erste Auferstehung ist keine Auferstehung des Leibes, sondern der Seele[12], die dadurch vor dem geistigen Tod der Verdammnis

---

[11] Wikenhauser, Der Sinn d. Apok. 26 ff., kommt zu einer anderen Erklärung; vgl. H. Schmidt, Auferstehungshoffnung im NT 41.

[12] H. Schmidt, Auferstehungshoffnung im Neuen Testament 40 A. 126: „Hier wird also deutlich von dem Zwischenzustand eines seelischen Ich gesprochen." Cohausz, a. a. O. 225 ff.; Sickenberger, a. a. O., in: Festschrift 305.

bewahrt wird[13]. Die zweite Auferstehung ist die allgemeine, leibliche Auferstehung am Ende der Welt zum allgemeinen Weltgerichte.

Durch die Bezeichnung: die Toten, groß und klein, sowie durch die Angabe, daß Meer, Tod und Hades die Toten herausgeben müssen, wird die Allgemeinheit der Auferstehung unterstrichen. Und es sind nicht nur Gerechte, das ergibt sich aus dem Urteil des Gerichtes, das über die Auferstandenen gehalten wird. Unter ihnen sind solche, die auf Erden nicht das geistige, übernatürliche Leben erwarben und als Sünder, als geistig Tote, sterben. Sie verfallen der Strafe des zweiten Todes im Feuerpfuhl der Verdammnis.

Vor allem aber wird durch die nähere Beschreibung der Toten und ihrer seitherigen Ruhestätte angedeutet, daß es sich hier bei der zweiten Auferstehung nicht um eine geistige, sondern um eine leibliche Auferstehung handelt. Es ist ja auch nicht von „Seelen“ der Toten die Rede (vgl. 20, 4), sondern von den Toten selbst. Es werden also am Schluß der tausend Jahre „alle Menschen, deren Leiber bis dahin noch in ihren Grabstätten liegen“[14], auferweckt werden.

Der Gedanke der allgemeinen Auferstehung von den Toten (und ebenso der des allgemeinen, großen Endgerichts) ist in Offb 20, 11—15 „mit aller Bestimmtheit“[15] ausgesprochen.

Bemerkenswert ist noch, daß auch der Tod in den Feuerpfuhl geworfen wird, wodurch betont werden soll, daß der Tod keine Gewalt mehr über menschliche Wesen ausüben kann und darf. Er ist für immer abgetan[16].

§ 3. Verhältnis der Aussagen über die Auferstehung der Toten in den nichtpaulinischen Schriften des NT zur paulinischen Lehre.

a) Auffallend ist, daß sowohl bei Paulus als auch in den nichtpaulinischen Briefen des NT nur ganz selten die Auferstehung der Nichtchristen erwähnt wird. In den paulinischen Briefen kommt dieser Gedanke nur indirekt zum Ausdruck, indem von der Überwindung des Todes und von Allgemeinheit des Gerichtes gesprochen wird[17]. Von den nichtpaulinischen Schriften

[13] St. Augustinus, De civitate Dei XX, 9 (CSEL XL, 2 p. 452): Sed ideo tantummodo martyrum animas commemoravit, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certarunt. Sed a parte totum etiam ceteros mortuos intellegimus pertinentes ad ecclesiam, quod est regnum Christi.

[14] Zahn, Die Offenbarung des Joh $^{1-3}$ II, 603; vgl. Jo 5, 28; Cohausz, a. a. O. 226 f. [15] Bousset, Offenbarung 441.

[16] Vgl. 1 Kor 15, 26; Hebr 2, 14 f. [17] S. oben S. 55 ff.

sprechen die allgemeine Auferstehung nur Jo 5,28 f., Apg 24,14 f., sowie Offb 20,11—15 in direkter Weise aus, klarer und deutlicher jedoch, als es bei Paulus der Fall ist. Dabei ist nicht zu übersehen, daß nach dem Bericht in Apg 24,14 f. Paulus es ist, der von der allgemeinen Auferstehung der Gerechten und Ungerechten Zeugnis gibt.

Dagegen wird wie in den paulinischen Schriften so auch bei den Synoptikern, bei Johannes, in den katholischen Briefen, in der Apokalypse die allgemeine Auferstehung indirekt gefordert durch die Lehre vom allgemeinen Gericht.

Im Hebräerbriefe und in der Apokalypse findet sich der paulinische Gedanke, daß am Ende der Tod überwunden wird, worin ebenfalls in indirekter Form die Allgemeinheit der Totenauferstehung als Folge dieser Vernichtung gegeben ist.

Wir können also zusammenfassend sagen, daß das Bild, das wir in diesem Punkte bei Paulus gewonnen haben, im wesentlichen übereinstimmt mit dem, das sich uns sonst im Schrifttum des NT darbietet.

b) Die Darstellung des Gerichtes in den paulinischen und ~~nichtpaulinischen Schriften ist sicherlich geschichtlich bedingt.~~

Der Gedanke an das allgemeine Gericht hatte schon immer in der Religion des Judentums eine große Bedeutung: „Neben dem ‚Gesetz‘ und in demselben Maß wie dieses ist der Gerichtsgedanke wesentlich und bezeichnend für die jüdische Frömmigkeit. Befolgung des Gesetzes und Erwartung des Gerichtes ist, wenn man es kurz umschreiben will, die Summa der jüdischen Frömmigkeit“ [18]. Das Verhältnis Gottes zu den Gläubigen wesentlich und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Gerichts aufzufassen, entsprach eben der streng gesetzlichen Art der israelitischen Religion [19]. Mit dem Gerichtsgedanken verband sich zunächst die nationale Hoffnung der einstigen Niederwerfung und Überwindung der Feinde des Volkes, die zugleich als Feinde Gottes gelten. Später ging eine dreifache Entwicklung vor sich „in der Richtung auf das Übernationale-Transzendente, auf das Geistig-Ethische und auf das Individuelle“ [20]. Der Gerichtstag wurde zum Tag der Abrechnung mit dem sittlich Bösen.

So erklärt es sich wohl, daß bei Paulus und auch in den übrigen Schriften des NT in den eschatologischen Geschehnissen für die Ungläubigen und Gottlosen das Gericht eine größere Bedeutung hat, als die Auferstehung.

---

[18] Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 202.
[19] Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 203.
[20] Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 206.

Diese dagegen steht im Vordergrunde, wenn es gilt, das Los der Auserwählten zu bezeichnen, wenn sie auch an und für sich am Gerichte teilnehmen. Sie sind ja Kinder Gottes, Teilhaber am Reiche Gottes und besitzen das ewige Leben. Besonders gilt das für die Auferstehungslehre des Apostels Paulus. Denn für ihn bedeutet die Auferstehung das dauernde Vereinigtwerden des Christen mit dem verklärten Christus (1 Thess 4,16—18).

c) Wie Paulus 1 Kor 15,35 ff. ausführlich die vergeistigte, himmlische Lebensform der auferstandenen Gerechten beschreibt, so deuten auch die synoptischen Evangelien an, daß die Lebensgestaltung nach der Auferstehung eine andere sein wird als die irdische, sinnliche: sie wird vergeistigt, über alles Fleischliche erhaben sein.

Jedoch fällt sofort die äußerst dürftige Behandlung des Auferstehungsproblems in den synoptischen Evangelien in die Augen im Gegensatz zu Paulus, der die Auferstehungslehre als eine Grundlehre des Christentums zum Gegenstand ausführlicher Erörterung macht. Dabei legt er besonderes Gewicht auf eine tiefe und feste Fundierung des Glaubens an die Gewißheit der Auferstehung. Die Notwendigkeit hierfür ergab sich selbst aus der Missionstätigkeit des Apostels Paulus. Der Missionsberuf führte den Apostel ja aus den einfacheren Verhältnissen des jüdischen Missionsfeldes hinaus an die berühmten Stätten hoher philosophischer Bildung: nach Athen, Korinth und Rom. Gerade durch Zweifel und selbst Leugnung des Glaubens an eine Auferstehung, von der ja die griechische Welt nichts wissen wollte, wurde die ausführliche Behandlung des Auferstehungsthemas in Kor 15 veranlaßt. Die synoptischen Evangelien begründen das Auferstehen damit, daß sie auf die Gemeinschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs mit Gott hinweisen, die hauptsächlich eine Glaubensgemeinschaft sei. Die Begründung, die Jesus nach den synoptischen Evangelien für die Auferstehung gibt, entspricht mehr den zufälligen, praktischen Bedürfnissen. Das Besondere der paulinischen Begründung besteht darin, daß die Bürgschaft für die Auferstehung im Besitz des Pneuma und in der mystischen Union mit Christus beruht. Die Auferstehungslehre des Apostels Paulus steht also nicht in Widerspruch mit den spärlichen Berichten der Synoptiker. Mit dem, was diese über die Auferstehung vorbringen, stimmt Pauli Lehre voll überein. Darüber hinaus aber stellt sich die paulinische Lehre als eine Vertiefung des Auferstehungsgedankens dar, die im Evangelium des menschgewordenen, den Erlösertod gestorbenen und in himmlischer Verklärung auferstandenen Gottessohnes theologisch begründet ist.

d) Enger sind die Berührungspunkte in der Auferstehungsfrage zwischen Paulus und Johannes. Schon rein äußerlich nimmt der Auferstehungsgedanke im Jo-Ev eine bedeutendere Stellung ein als bei den Synoptikern. Aber auch in der Begründung der Auferstehung steht das Johannesevangelium der paulinischen Art sehr nahe.

Bei Johannes ist der Besitz des Pneumas unbedingt notwendig, um in das Reich Gottes zu kommen; damit ist Pneumabesitz auch Grundbedingung zur verklärten Auferstehung. Jesus verkündet: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir (= Nikodemus), wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Geiste, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen. Das, was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch, und das, was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist“ (Jo 3, 5 f.). Den Schriftgelehrten in Kapharnaum antwortet Jesus: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch aber nützt zu nichts“ (Jo 6, 63).

Um den Geist zu empfangen, müssen die Menschen wiedergeboren werden. Wiederholt (Jo 3, 3. 5. 7) muß Nikodemus von Jesus hören, daß man, ohne wiedergeboren zu sein, in das Reich Gottes nicht kommen könne. Denn ohne diese Wiedergeburt behalten die Menschen ihren Charakter als lediglich fleischliche, irdische Geschöpfe, als solche, die „aus dem Geblüte, aus dem Willen des Fleisches, aus dem Willen des Mannes“ geboren sind (Jo 1, 13). Unter dieser Wiedergeburt „aus dem Wasser und dem Geiste“ ist sicher die Taufe zu verstehen. Durch sie werden die Menschen nunmehr selbst „Geist“ (Jo 3, 6), d. h. sie empfangen das pneumatische Leben, das zur Auferstehung führt.

An anderen Stellen des Johannesevangeliums wird als Bedingung, um ein Kind Gottes zu werden und das ewige Leben zu empfangen, der Glaube stark betont.

So heißt es z. B. Jo 1, 12, daß Christus allen, „die ihn aufnahmen“, mit anderen Worten, die „an seinen Namen glaubten“, die Macht gab, Kinder Gottes zu werden. An Jo 5, 24 verkündet Jesus: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben“ (vgl. Jo 6, 47). Denn seine Worte sind „Geist und Leben“ (Jo 6, 63). In welchem Umfang das geistige Leben von dem Gläubigen Besitz nehmen werde, spricht Jesus besonders wirkungsvoll aus in dem Bilde: „Wer an mich glaubt, so sagt die Schrift, aus dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen“ (Jo 7, 38). Der Evangelist sieht in dieser Weissagung Jesu einen Hinweis auf die Sendung des Hl. Geistes, den die Christen empfangen sollten, wenn Jesus verklärt in den Himmel zurückgekehrt sei (Jo 7, 39). Der Glaubende hat also das pneumatische Leben,

ist demnach geistigerweise auferstanden und hat damit die Hoffnung, einstens auch leiblich aufzuerstehen.

Vor allem aber ist die mystische Vereinigung mit Christus Grund und Bürgschaft für die künftige Auferstehung der Christen. In dem sakramentalen Genuß des Fleisches und Blutes Christi wird die höchste Form der Christusgemeinschaft erreicht: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Jo 6, 56). Der verklärte, im Altarsakramente sich mitteilende Christus wird zum Brot des Lebens; wer es genießt, „hat" das ewige Leben (Jo 6, 54. 57). Am schönsten und tiefsten kommt diese Lebensgemeinschaft zum Ausdruck im Gleichnis Jesu vom Weinstock und den Reben (Jo 15, 1—8).

Pneumabesitz, Taufe und Christusgemeinschaft im Altarsakrament sind nach dem Johannesevangelium Ursache und Bürgschaft der eschatologischen Auferstehung, indem der Mensch durch sie zu Lebzeiten die geistige Auferstehung erlebt. Es ergibt sich somit eine vollständige Übereinstimmung zwischen den Ausführungen des Johannes mit der Lehre Pauli. Nur kommt im Johannesevangelium diese im wesentlichen gleiche Begründung an zahlreicheren Stellen zum Ausdruck und ist durch den Hinweis auf die Christusgemeinschaft im Altarsakrament vertieft und erweitert.

e) Die Unterscheidung der Apokalypse des hl. Johannes zwischen einer ersten und zweiten Auferstehung, die durch das tausendjährige Reich getrennt sind, drängt ebenfalls zu einem Vergleich mit der Anschauung des Apostels Paulus.

Bei einer Erklärung dieser Begriffe, wie wir sie gegeben haben, können keine wesentlichen Unterschiede[21] zwischen Johannes und Paulus festgestellt werden. Zum Beweise, daß Paulus eine zweifache, zeitlich verschiedene, durch ein messianisches Reich getrennte[22] Auferstehung der Christen und Nichtchristen annehme, weist man hin auf 1 Thess 4, 16 f. und 1 Kor 15, 23 f. 52. Doch beide Stellen sind m. E. nach nicht beweiskräftig. In 1 Thess 4, 16 f. macht Paulus nicht die Unterscheidung

[21] Nur die Form, in der beide ihre Lehren bringen, ist verschieden, diese aber ist bedingt durch den literarischen Charakter der in Frage stehenden Schriften. Ähnlich Bachmann, 1 Kor 444; vgl. J. Weiß, 1 Kor 358.

[22] So z. B. W. Hadorn, a. a. O. 34 ff.; Beyschlag, Neutest. Theol.[3] 265. 280; Lietzmann, An die Kor I. II[3] 81 f.; A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus 66 ff. 90 ff. 132 f.; Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums[3] 288; vgl. A. Wikenhauser, Der Sinn der Apokalypse 29 f.; dagegen Feine, Theol. d. N. T. 301 und H. Schmidt, Auferstehungshoffnung im NT 16 A. 46.

zwischen Christen und Nichtchristen, sondern zwischen Christen, die bei der Wiederkunft Christi bereits verstorben sind oder noch leben. Das ist ja auch das Problem, das in Thessalonich die Zweifel erregte. Paulus antwortet tröstend: „. . . die Toten in Christus werden zuerst auferstehen, alsdann werden wir, die wir leben, die wir übriggelassen sind, zugleich mit ihnen auf Wolken entrückt werden, dem Herrn entgegen, in die Luftregion." Aus der Antwort ist ersichtlich, daß Paulus hier nur von einer leiblichen Auferstehung spricht, nämlich jener der verstorbenen Christen, deren Gewißheit er scharf betont (4,13 ff.), um die Gemeinde zu beruhigen. Weiterhin geht daraus hervor, daß das *πρῶτον* nicht im Sinne einer längeren Zwischenzeit gedeutet werden kann. Dieselben Erwägungen gelten für 1 Kor 15,23 f. 52. In V. 23 ist eine Zeit- und Rangordnung aufgestellt, die nur die Auferstehung Christi und der Christen zum Gegenstand hat. Der folgende V. 24 schildert das Ende des Weltlaufes. Die Übergabe der Königsherrschaft an Gott, den Vater, aber setzt kein eigenes irdisches Messiasreich nach der Auferweckung der Christen voraus. Es genügt vollkommen, darunter die geistige Königsherrschaft Christi über die Seelen von seiner ersten Ankunft bis zum Weltende zu verstehen. V. 52 behandelt, genau wie 1 Thess 4,16 f., die Frage, wie beim letzten Posaunenschall die verstorbenen und noch lebenden Christen zur Herrlichkeit gelangen: die verstorbenen durch Auferstehung im verklärten Zustand, die lebenden durch Verwandlung. Der ganze Zusammenhang läßt den Gedanken an das Los der Nichtchristen gar nicht aufkommen.

2. Abschnitt:

Der Auferstehungsglaube in den jüngeren Schriften des AT.

§ 1. Dn 12,1—3.

Das erste sichere Zeugnis[1] für eine Auferstehung von Gerechten und Gottlosen findet sich bei Dn 12,1—3[2]. Hier wird ausgeführt, daß für die Israeliten, die ihres Glaubens wegen sterben, und für jene, die von Gott abfallen, eine Zeit der Vergeltung kommen werde: „Denn viele von denen, die im Erdenstaub ruhen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu Schmach und zu ewigem Abscheu. Dann werden die Weisen glänzen gleich dem Glanze der Himmelsveste

[1] Vgl. die Abhandlungen über Os 6,1 f., Ez 37, Jes 26. 53 bei Fr. Nötscher, Altorientalischer und Alttestamentlicher Auferstehungsglauben 138—159.

[2] Vgl. Fr. Nötscher, a. a. O. 159 ff.; Joach. Jeremias, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum 107.

und diejenigen, welche die Vielen Gerechtigkeit gelehrt haben, gleich den Sternen, auf immer und ewig." Wenn auch in diesen Worten eine Auferstehung von Gerechten und Gottlosen geweissagt wird, so ist darin doch noch nicht die allgemeine Auferstehung ausgesprochen. Denn der Prophet beschäftigt sich eben nur mit dem Geschicke der Israeliten [3].

Das jedoch geht mit Gewißheit aus den Worten hervor, daß nicht das Volk als solches, sondern die einzelnen Menschen als Objekt der Auferstehungshoffnung und Vergeltung in Betracht kommen [4]. Weiterhin deutet die Angabe, die Weisen und Gesetzeslehrer würden leuchten wie die Himmelsveste und die Sterne, darauf hin, daß es sich um „eine überirdische Daseinsweise" [5] handelt.

Darin, daß die Auferstehung zeitlich „in die ferne unbestimmte Zukunft" [6] gelegt sei, sieht Nötscher einen Grund, weshalb der Glaube an die Auferstehung nur wenig Verbreitung fand: „Man wollte Jahwes gerechtes Walten doch offenbar zunächst im gegenwärtigen irdischen Geschehen sich manifestieren sehen" [7]. Darum sei auch während der Verfolgungszeit in dem Auferstehungsgedanken wenig Halt und Trost gesucht und gefunden worden, und spiele die Auferstehung im Schrifttum eine ganz geringe Rolle: „Vom Auferstehungsglauben wird wenig Aufhebens gemacht, in der nachexilischen Literatur wird äußerst spärlich auf ihn Bezug genommen. Bei den kleinen Propheten nach dem Exil, in den Klageliedern, in Baruch, Tobias, Judith, Esther, 1 Makkabäer sowie auch in Kohelet und Sirach ist von Auferstehung nicht die Rede" [8]. Gegen diesen Schluß kann man einwenden, daß das messianische Gericht, dem die Auferstehung wenigstens der Gerechten vorausgehen soll, und das ebenfalls in ferner Zukunft liegt, bei den Propheten eine große Rolle spielt.

[3] Peters, Leidensfrage 88. Dagegen v. Gall, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* 307: „Deutlich wird bereits hier die allgemeine Auferstehung ausgesprochen." Vgl. Fr. Nötscher, a. a. O. 160; Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1166; Bousset, Rel. d. Judent. 270 und Anm.; Volz, Jüd. Eschatol. 129; Goettsberger, Das Buch Daniel 88; G. F. Moore, Judaism II 297: „A resurrection of all Israelites, rigteous and wicked, is not to be pressed on the word — mang — mach less of the heathen."

[4] Goettsberger, a. a. O. 88 gegen P. Rießler, Das Buch Daniel, bemerkt zur Stelle, daß eine Erklärung, die eine Wiedererstehung des jüdischen Volkes in Dn 12, 2 erblickt, zu „ungewöhnlicher und gewaltsamer Deutung" zwingt.

[5] Nötscher, a. a. O. 164.

[6] Nötscher, a. a. O. 166.

[7] Nötscher, a. a. O. 166.

[8] Nötscher, a. a. O. 166.

in den genannten Büchern aber nicht oder kaum erwähnt wird. Der Beweis ex silentio hätte nur dann Bedeutung, wenn in den aufgezählten Schriften der Gedanke an die Auferstehung im Bereich des behandelten Stoffes unbedingt hätte ausgesprochen werden müssen. Das ist jedoch nicht der Fall.

§ 2. 2 Makk[9].

Hier ist mehrfach die Auferstehung erwähnt. Bei dem Martyrium der sieben makkabäischen Brüder ist gerade die Auferstehungshoffnung der Trost der sieben Brüder und ihrer Mutter. Der zweite der Brüder sagt (7, 9) zum Henker: „Du verruchter Mensch, du nimmst uns zwar das gegenwärtige Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir um seiner Gesetze willen sterben, zu ewigem Wiedererstehen des Lebens erwecken" (*εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει*). Dem dritten Bruder soll die Zunge herausgerissen werden. Sofort bietet er sich dar und spricht dabei: „Durch den Himmel besitze ich diese, aber um der Gesetze Gottes willen verachte ich sie jetzt selbst, weil ich hoffe, sie von ihm wieder zu erhalten." Der vierte ruft aus: „Es ist gut, daß die von Menschen zum Tode Überlieferten in Vertrauen von Gott erwarten dürfen, wieder von ihm erweckt zu werden; doch dir wird eine Auferstehung zum Leben nicht zuteil" (*σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται* 7, 14). Der Martyrer will damit zu verstehen geben, daß wohl der Gerechte eine Auferstehung zum e w i g e n L e b e n erhoffen darf, welches jedoch dem auferstehenden Gottlosen nicht zuteil wird[10]. Wie für die Martyrer selbst, so ist ebenso für die schwergeprüfte Mutter der Glaube an die Auferstehung die Quelle der Kraft und des Trostes. Das kommt ergreifend zum Ausdruck in den Worten, mit denen sie selbst ihre Söhne zur Standhaftigkeit ermahnt: „Wie Gott, der Schöpfer der Welt, allein es war, der die Macht hatte, euer Leben in meinem Schoße zu bilden, so wird er euch auch wieder in Erbarmung den Geist und das Leben zurückgeben, wie ihr euch jetzt selbst gering achtet um seiner Gesetze willen" (7, 22 f.). Diese Worte lassen auch deutlich erkennen, daß der Auferstehungsleib als mit dem irdischen Leib identisch vorgestellt wird. Das jüngste ihrer Kinder ermahnt sie mit den Worten: „Nimm den Tod an, damit ich dich durch die gleiche Erbarmung mit deinen Brüdern wieder zurückerhalte" (7, 28 f.).

---

[9] Vgl. N ö t s c h e r, a. a. O. 167 ff.

[10] Vgl. G. J. M o o r e, Judaism I 207 A. 4: 7, 17 might seem to imply a conscious existence for the tyrant after death, but perhaps should not be pressed so hard.

Aus 14, 37—46 geht besonders deutlich der Glaube an die Auferstehung hervor. Es handelt sich dort um den Tod des Razis, durch den er sich selbst freiwillig der Gewalt der Feinde entzog. Bei diesem furchtbaren Vorgang „rief er zum Herrn des Lebens und des Geistes, daß er ihm diese (nämlich die Eingeweide) wiedergeben wolle". Damit gibt Razis selbst zu erkennen, welcher Gedanke ihn bei der schrecklichen Tat begleitete: es war die Hoffnung auf eine künftige Auferstehung[11]. An allen diesen Stellen bekennen sich die Martyrer zu dem Glauben, daß Gott ihnen bei der Auferstehung ihren Leib und ihre Glieder wieder zurückgeben werde.

Ohne den Glauben und diese Hoffnung auf eine Auferstehung wären endlich Gebet und Opfer vergeblich und nicht zu verstehen, welche Judas der Makkabäer für die Gefallenen anordnet, unter deren Leibrock Amulette von Götzen gefunden worden waren (12, 39—45). Denn wenn überhaupt keine Hoffnung auf ein Wiedererwecktwerden bestand, dann hätten diese Sühnopfer, für deren Darbringung zweitausend[12] Drachmen Silber nach Jerusalem geschickt wurden, gar keinen Sinn gehabt[13].

Darum heißt es, daß Judas dieses gute Werk für die Verstorbenen tat, weil er an die Auferstehung dachte (V. 43). Die Erklärung, als seien die Opfer gar nicht für die gefallenen Juden dargebracht worden, sondern für die Überlebenden, damit sie nicht wegen deren Vergehung mitbestraft würden[14], hält Nötscher für unwahrscheinlich[15]. Mit einer solchen Auslegung würde auch nicht übereinstimmen, wenn V. 46 die Anwendung gemacht wird: „Heilig und fromm ist dieser Gedanke! Deshalb bereitete er Sühne für die Verstorbenen, damit sie von der Sünde frei würden". Die Stelle zeigt, daß Judas selbst für die wegen ihrer Verfehlung mit dem leiblichen Tode bestraften Krieger ein künftiges Auferstehen (*ἀναστῆναι*) erhoffte[16].

Wichtig vor allem ist die Frage nach dem Umfang der Auferstehung, wie sie in 2 Makk gedacht ist. Da ist zunächst zu sagen, daß die Äußerungen der Martyrer, die ganz natürlicherweise den Gedanken an ihre eigene leibliche Wiederherstellung in den Vordergrund stellen, in keiner Weise eine Auferstehung anderer Menschen, etwa der Nichtmartyrer, ausschließen. Nirgends lassen ihre Betrachtungen durchblicken, als ob das künftige Auf-

---

[11] Vgl. N. Peters, Die Leidensfrage im AT 87.

[12] So nach dem griech. Text; nach der Vulg. 12 000 Drachmen.

[13] Vgl. G. F. Moore, Judaism I 207.

[14] F. Schwally, Das Leben nach dem Tode . . . 189.

[15] Nötscher, a. a. O. 168 A. 2.

[16] Vgl. N. Peters, Die Leidensfrage im AT 87

erwecktwerden eine besondere Auszeichnung darstelle, die nur ihnen zuteil werde.

Das Gegenteil ist der Fall, wenn der vierte Jüngling dem König zuruft: „doch dir wird eine Auferstehung zum Leben nicht zuteil". Der Sinn der Warnung ist wohl der: eine Auferstehung erlebt auch der Tyrann, der gegen das Volk Gottes wütet und dessen glaubenstreue Söhne hinmartern läßt. Aber während für diese von ihm hingemordeten Blutzeugen die Auferweckung ein neues, und zwar das ewige Leben bringt, so muß der Henker für sich selbst befürchten, daß die Auferstehung ihn der verdienten Strafe zuführt (vgl. 7, 19. 36). Für ihn wird also die Auferstehung keine Auferstehung zum „Leben" sein wie für seine Opfer. Zu dieser Auffassung berechtigt uns die Tatsache, daß es nicht etwa heißt: „dir wird aber keine Auferstehung zuteil", sondern der Martyrer sagt ausdrücklich: „für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben"[17]. Zwar fehlt in dieser Androhung ein Zusatz, der jenes Leben als das jenseitige Leben charakterisiert. Aber die Gegenüberstellung der angedrohten Strafe oder des Gerichtes (V. 36) zur Belohnung der Gemarterten mit dem „ewigen" jenseitigen Leben, läßt es als ganz selbstverständlich erscheinen, daß dem Tyrannen nicht eine Wiederbelebung und Auferstehung überhaupt abgesprochen werden soll; darin wird vielmehr seine Strafe bestehen, daß er dieses ewigen, seligen Lebens, das die Gottesfürchtigen genießen, nicht teilhaftig wird.

Es kann nicht der Glaube bestanden haben, daß nur die Frommen oder etwa nur die Martyrer zur Auferstehung gelangten. Denn sonst wäre das Verhalten des Judas nicht zu begreifen. Judas muß doch angenommen haben, daß die im Zustande der Sünde verstorbenen Krieger dennoch auferstehen (*ἀναστῆναι*) können. Diese Möglichkeit ist die Voraussetzung seines Sühnewerkes für die Hingerafften, aus dieser Möglichkeit erst ergibt sich die andere, den Kameraden im Jenseits noch helfen zu können. Gab es für sie von vornherein keine Hoffnung auf ein Wiedererstehen, dann gab es auch keine Hoffnung, durch Sühneleistung ihnen zu nützen. Allerdings kann Judas das Vergehen der gefallenen Krieger nicht mit „Götzendienst" gleichgesetzt haben, für den kein Sühnopfer möglich war.

Der Selbstmord des Razis dagegen kann nicht als Beweis für die Auferstehung auch der Sünder betrachtet werden, da Razis selbst seine Tat nicht als etwas Sündhaftes, sondern als eine im

---

[17] N. Peters, Leidensfrage 88: „Das zweite Makkabäerbuch leugnet die Auferstehung des Heiden Antiochus Epiphanes keineswegs; die ‚Auferstehung zum Leben' zielt hier nämlich auf das moralische, nicht auf das physische Leben"; vgl. oben G. J. Moore, Judaism I 207 A. 4.

höchsten Grade gute Handlung ansieht, wie aus der Vorgeschichte seines Todes und aus seinem Sterbegebet hervorgeht.

Die Frage nach dem Umfang der Auferstehung in 2 Makk kann also in dem Sinne beantwortet werden: die Auferstehungshoffnung der Martyrer läßt die Möglichkeit, daß andere, eines natürlichen Todes gestorbene Gerechte auferstehen, vollständig offen, wenn auch nicht eigens davon gesprochen wird. Judas bekennt sich zu dem Glauben, daß sündhafte, verstorbene Angehörige des jüdischen Volkes ebenfalls zur Auferstehung gelangen. Ja, es ist sogar die Auffassung vorhanden, der heidnische Tyrann werde auferweckt werden. Daraus folgt, daß in diesem Buche des AT der Glaube an die allgemeine Auferstehung mit größter Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden darf.

3. Abschnitt:

Der Auferstehungsglaube im Spätjudentum, insbesondere zur Zeit Christi.

Für die Kenntnis des Spätjudentums von ca. 100 v. Chr. an besitzen wir an Quellen:

1. Die Apokryphen,
2. die Schriften des Flavius Josephus und des Philo,
3. die ältere rabbinische Literatur.

Sehen wir zu, was sich aus diesem Schrifttum für ein Bild ergibt.

§ 1. In den jüdischen Apokryphen.

a) Schriften, welche den Auferstehungsglauben bezeugen.

Buch Henoch[1].

Die Zeit der Abfassung des Buches liegt zwischen 170—64 v. Chr. Da es selbst kein einheitliches Werk ist, sind auch die eschatologischen Vorstellungen in den einzelnen Teilen verschieden.

In der Grundschrift, welche die Kapitel 1—36 und 72—105 umfaßt, kommen für uns in Betracht die Kapitel 22. 25. 90. 91 und 92. Nach Kapitel 22 werden die Geister der Verstorbenen in der Unterwelt auf drei Räume verteilt, wo sie bis zum Gericht warten müssen. In einem vierten Raum wohnt der Geist Abels.

[1] Joh. Flemming- L. Rademacher, Das Buch Henoch; vgl. Kautzsch, a. a. O. II (G. Beer) 217 ff.; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 12; Jeremias, a. a. O. 107.

Diese Räume sind geschaffen, um in sich alle Seelen der Menschenkinder aufzunehmen (V. 3: *ἐπισυνάγεσθαι πάσας τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων*). Demnach scheint es sich nicht nur um Israeliten, sondern um das ganze Menschengeschlecht zu handeln[2]. Im dritten Raume sind die ganz Gottlosen untergebracht, die bereits bestraft sind (V. 12) und deshalb zum Gericht nicht auferstehen (V. 13). Auf Grund dieser Angabe ist anzunehmen, daß die Gerechten im ersten Raume und die noch nicht bestraften Sünder im zweiten Raume auferstehen werden. Wenn auch in Kapitel 22 nur von Geistern die Rede ist, die auferstehen werden, so lassen doch die Ausführungen in Kapitel 25, 4—6 erkennen, daß die Auferstehung dadurch erfolgt, daß die bestatteten Leiber (vgl. V. 10) wieder mit den Seelen vereinigt werden. Eine allgemeine Auferstehung gibt es also nach diesem Kapitel nicht[3]. Kapitel 25, 4 ff. wird ausgesagt, daß den Auserwählten am Tage der Vergeltung durch den Lebensbaum ein neues, frohes Leben auf Erden[4] (V. 6) gegeben werde. Im Kapitel 90 läßt ein Gericht, das sich über die „Sterne" (VV. 21—24), d. h. die gefallenen Engel, über die schlechten Hirten (VV. 22. 25), die verblendeten Schafe (V. 26 f.), sowie über die weisen Schafe und diejenigen Schafe, die umgekommen waren, d. h. die Martyrer (V. 30 ff.) erstreckt, eine Auferstehung von Guten und Bösen als vorausgesetzt erscheinen. Ob die Gottlosen mit denen identisch sind[5], die in 22, 13 nur zur Verurteilung auferweckt werden, geht mit Sicherheit nicht aus der Stelle hervor[6]. Deutlich spricht von Auferstehung aus dem Schlafe, womit wohl der Tod gemeint ist, Kapitel 91, 10 und 92, 3. Doch diese Aussagen gelten nur von den Gerechten[7]. Da diesen in Kapitel 91, 9 die Heiden gegenübergestellt werden als solche, die in der ewigen Verdammnis des Feuers umkommen, darf man wohl auch annehmen, daß die Gerechten zugleich Israeliten sind. Es ist aber zu beachten, daß auch die Israeliten verdammt werden können, denn „alle, die auf den Wegen der Ungerechtigkeit wandeln, werden für ewig umkommen" (V. 19). Das ist ja der Grund, weshalb Henoch (Kapitel 91—105) seine Mahnreden an „die Kinder der Gerechtigkeit" (91, 3) hält.

---

[2] Nötscher, a. a. O. 276 hält dies für nicht ersichtlich.

[3] Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1164 sieht in Kapitel 22 „eine fast allgemeine Auferstehung der Toten" bezeugt.

[4] Damit könnte die Zeit des messianischen Reiches gemeint sein; vgl. Nötscher, a. a. O. 278.

[5] So Nötscher, a. a. O. 278.

[6] Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1167 f.: Die Hirtenvision scheint „nur die Auferstehung der Märtyrer anzunehmen".

[7] Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1168: Die Mahnreden scheinen die Auferstehung „auf die Gerechten zu beschränken".

Nötscher[8] faßt als Resultat seiner Untersuchung kurz zusammen: „Nach der ganzen Grundschrift des Henochbuches und zwar nach dem ersten wie dem letzten Abschnitt desselben erlangen die Gerechten durch die Auferstehung ein neues schönes Leben im messianischen Reich (auf Erden). Die Ungerechten stehen teils überhaupt nicht auf, sondern bleiben ewiger Qual ausgesetzt, teils bedeutet die Auferstehung für sie nur den Anfang endloser Strafe, die einer nie aufhörenden Vernichtung gleichkommt."

Die sog. Bilderreden Henochs (Kap. 37—71) sprechen mit großer Wahrscheinlichkeit von einer allgemeinen Auferstehung der Guten und Bösen, der Israeliten und Nichtisraeliten.

Nach Bousset geschieht dies sogar „mit vollkommener Klarheit"[9].

Kapitel 45 schildert das Los der Gerechten und Sünder im Gericht, dieses ist also allgemein. In Kapitel 51, 1—2 steht ebenfalls das Gericht im Vordergrund, dem eine allgemeine Wiedererweckung der Toten vorausgeht: „Und in jenen Tagen wird auch die Erde das ihr Anvertraute wiedergeben, und die Unterwelt wird zurückgeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird herausgeben, was sie schuldig ist. Und er wird die Gerechten und die Heiligen unter ihnen auserwählen, denn der Tag ist herangekommen, daß sie gerettet werden sollen." Die Aussage in Kapitel 61, 5 hebt hervor, daß auch solche wieder auferstehen, die von den Fischen des Meeres oder von wilden Tieren gefressen worden sind. Zwar bezieht sie sich nur auf die Auserwählten[10], doch soll wohl einer Einschränkung der Auferstehung auf diese allein nicht das Wort geredet werden, zumal ganz allgemein versichert wird: „denn niemand wird vernichtet werden vor dem Herrn der Geister, und niemand kann vernichtet werden".

Die Zeit der Auferstehung ist der Beginn des messianischen Reiches[11] (45, 3 f.; 51, 3—61, 8).

---

[8] A. a. O. 278.

[9] Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 271; vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1168; v. Gall, *Βασιλεία τ. ϑ.* 309; eine allgemeine leibliche Auferstehung, die sich wahrscheinlich, aber nicht vollkommen sicher, auch auf die Nichtchristen erstreckt, läßt für die Bilderreden auch Nötscher, a. a. O. 279, gelten; ebenso Volz, a. a. O. 243; vgl. G. F. Moore, Judaism II 304; Jeremias, a. a. O. 107.

[10] Nötscher, a. a. O. 279: „ob nur Israeliten oder auch Nichtisraeliten, ist auch hier nicht zu entscheiden".

[11] Hadorn, Das tausendj. Reich 26 f.

Im Apokryphon Ezechiel[12].

In den erhaltenen Bruchstücken dieser Schrift, die in der Zeit von 50 v. Chr. und 50 n. Chr. verfaßt sein muß, wird von einem Diebstahl erzählt, den ein Blinder und ein Lahmer gemeinsam ausführen, indem der Blinde den Lahmen trägt. Beide sind deswegen auch der Strafe verfallen. Genau so ergeht es dem Menschen bei der Auferstehung. Mit Leib und Seele gemeinsam hat er das Gute oder das Böse getan. Beide werden daher belohnt oder bestraft werden, wenn die Vergeltung im Gericht kommt. Indem so die Teilnahme der Bösen am Gericht behauptet wird, darf die Auferstehung als allgemeine betrachtet werden.

In den Psalmen Salomons[12a].

Diese Sammlung von 18 Liedern stammt wohl aus dem ersten Jahrhundert vor Christus. Sie sind in Palästina entstanden und waren ursprünglich hebräisch geschrieben, sind aber in griechischer Sprache auf uns gekommen.

Für die Auferstehung der Gerechten wird die eine Stelle 3, 11—12 angeführt: „Des Sünders Verderben ist ewig und sein ~~wird nicht gedacht, wenn er (Gott) die Frommen heimsucht. Das~~ ist der Teil der Sünder in Ewigkeit; aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben, und ihr Leben (verläuft) im ewigen Licht und (dies) wird nimmer versiegen."

Nach Messel[13] kann der Ausdruck „ewig" nicht die Bedeutung „individuelle Ewigkeit"[14] haben. Er bezeichnet nach Messel auch nicht das, was wir nach unserem religiösen Sprachgebrauch als überirdisch und jenseitig benennen[15]. *Πίπτειν* bedeute nicht „sterben", sondern sei wie das gleichwertige „Straucheln" ein Bild des Unglücks[16].

Daraus leite sich der Sinn des Wortes *ἀναστῆναι* in V. 10 und 12 ab. Durch den Zusammenhang und die Bildsprache des Psalmes sei „sichergestellt", daß das *ἀναστῆναι* sich „nicht auf die liegende Stellung des Toten" erstrecke, sondern auf das Erheben aus dem Unglück beziehe[17]. *ζωὴ αἰώνιος* sei also nicht das überirdische, jenseitige, sondern „das gewöhnliche irdische, diesseitige,

---

[12] K. Holl, Das Apokryphon Ezechiel (Aus Schrift und Geschichte, Festschrift für Adolf Schlatter, Stuttgart 1922, 85—98).

[12a] Kautzsch, a. a. O. II 127 ff.; Nikel, a. a. O. 322; Bousset-
ist und nach sieben Tagen plötzlich erwacht, das Gericht Gottes mitmacht und

[13] N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie 130 f.

[14] N. Messel, a. a. O. 130. [15] N. Messel, a. a. O. 130.

[16] N. Messel, a. a. O. 133. Daß *πίπτειν* nicht sterben bedeute, werde in V. 5 ff. klar genug.

[17] N. Messel, a. a. O. 133.

der Gegenwart des Dichters angehörende Leben"[18]. Das komme daher — und sei ein Beweis dafür, daß die Frommen der Salomopsalmen glaubten, in der Heilszeit zu stehen[19].

Ganz anders erklären Volz und Nötscher die Stelle[20]. Beide sehen darin ein Zeugnis für die Auferstehung der Gerechten, wobei es sich wohl um die gerechten Israeliten[21] handelt: „Das kann kaum etwas anderes bedeuten als dies: Die Gerechten erleben eine Auferstehung, der kein Tod mehr folgt; die Sünder stehen nicht auf, sondern bleiben dem ewigen Verderben überantwortet, dem sie mit dem Tode verfallen sind. Darum haben diese Grund, ihr Leben und den Tag ihrer Geburt zu verfluchen (3, 9. 10), ihr Unrecht verfolgt sie bis zur Hölle hinunter, sie gehen für ewig zugrunde (15, 10. 12). Ewiges Leben für die Frommen, Hölle, Dunkel und Verderben für die Sünder, das ist das Schema der Vergeltung (13, 11; 14, 3 f. 9; 15, 10. 13)"[22].

Dieser Auslegung von Ps 3, 11—12 gibt auch Bousset den Vorzug, wobei er jedoch anmerkt, nach dem ursprünglichen Sinne der Stelle könnte „ewiges" Leben für „langes" Leben stehen. In der griechischen Übersetzung sei ebenfalls vom „ewigen" Leben die Rede[23].

Alles in allem genommen ist von einer Auferstehung in den Psalmen Salomons nirgends sicher[24] die Rede. Doch wird nach Nötscher die Auferstehung der Gerechten vorausgesetzt, wenigstens nirgends in Abrede gestellt[25]. Eine Auferstehung der Gottlosen wird niemals erwähnt[26]. Die unsichere, schwankende und uneinheitliche Haltung[27] der salomonischen Psalmen in der Auferstehungsfrage außer Ps 3, 12 zeigt sich eben darin, daß eine dreifache Möglichkeit besteht: entweder der Fromme kommt wie in Ps 3, 12 in einen Zwischenzustand, aus dem er schließlich durch die Auferstehung befreit wird; oder der Fromme kommt sofort beim Tode in den Himmel; oder es ist überhaupt der Verstorbenen

---

18 N. Messel, a. a. O. 132. 133. 19 N. Messel, a. a. O. 135.

20 Paul Volz, a. a. O. 240; Nötscher, a. a. O. 267 f.; vgl. v. Gall, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* 311.

21 P. Volz, a. a. O. 240.

22 Nötscher, a. a. O. 268; vgl. G. F. Moore, Judaism II 308.

23 Bousset-Greßmann, Relig. d. Jud. 271.

24 Nötscher, a. a. O. 268; Volz, a. a. O. 240; Bousset-Greßmann, Relig. d. Jud. 271.

25 Nötscher, a. a. O. 268; Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1169: Die Ps S. „kennen nur die Auferstehung der Gerechten".

26 Volz, a. a. O. 240; vgl. Messel, a. a. O. 127: den Höhepunkt der Strafe für die Sünder, auch der Strafe des messianischen Gerichtes, bildet in den Psalmen Salomons die Ausrottung von der Erde.

27 Bousset-Greßmann, Relig. d. Jud. 271.

nicht gedacht, sondern nur von dem am Ende lebenden Geschlechte die Rede[28].

In der Baruchapokalypse[29].

Etwa im Jahre 70 n. Chr. syrisch abgefaßt, enthält die Schrift ähnliche eschatologische Anschauungen wie das Henochbuch. Jedoch findet die Auferstehung erst am Ende des messianischen Reiches bei der Rückkehr des Messias in den Himmel statt (vgl. Visio III § 8 V. 9)[30].

Ob die Auferstehung sich auf alle, oder nur auf Israeliten erstreckt, darauf gibt das Buch gar keine Antwort[31]. Jedenfalls sprechen folgende Stellen dafür, daß nur an eine Auferstehung der Israeliten gedacht wird:

Visio III, § 8, V. 9f.: „Wenn darnach die Zeit der Ankunft des Messias erfüllt sein wird, und er in Herrlichkeit wiederkehrt, dann werden alle, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen. Zu jener Zeit werden sich die Kammern auftun, in denen die Zahl der Seelen der Gerechten aufbewahrt worden ist . . .“ Damit stimmt überein, wenn es Visio III, § 8, V. 2 heißt, daß nur diejenigen in jener Zeit beschirmt werden, „welche sich in jenen Tagen in diesem Lande befinden“. In Visio IV, § 6, V. 1—5 wird ausdrücklich „das vorhergesagte Gute“ für die sein, „welche geglaubt haben“, und das Gegenteil davon „für die Verächter“. Dabei wird genau unterschieden zwischen solchen, die zuerst gläubig waren und dann abfielen zum Heidentum (V. 4) und solchen, die vom Heidentum sich zum Judentum bekehrten (V. 5). Für die ersteren hat die ursprüngliche Zugehörigkeit zum Glauben keinen Wert, und den letzteren wird die anfängliche Ungläubigkeit nicht angerechnet.

Nach Visio IV, § 6, V. 8f. muß der Staub herausgeben, was nicht sein „eigen“ ist und alles herstellen, was er bis auf diese Zeit der Auferstehung bewahrt hat.

---

28 Vgl. Volz, a. a. O. 240; Nötscher, a. a. O. 269; Bousset, a. a. O. 183—190.

29 Bruno Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in Deutscher Gestalt, Leipzig 1924; vgl. Kautzsch, a. a. O. II (V. Ryssel) 404—446; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 36.

30 Vgl. Nötscher, a. a. O. 283 u. A. 2; ebenso v. Gall, a. a. O. 302. Anderer Meinung ist Violet (Visio III, § 8, V. 9f.), indem er die Stelle vom Beginn des mess. Reiches versteht.

31 Vgl. Nötscher, a. a. O. 284; dagegen Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1170: „Die Aussagen der syrischen Baruchapokalypse lauten zwiespältig: während einige Stellen nur die Auferstehung der Gerechten zu kennen scheinen, ruhen andere durchaus auf der Annahme der allgemeinen Totenauferstehung“; Jeremias, a. a. O. 107.

Dann wird die Vernichtung entführen, „die ihr eigen sind", und „das Leben die, welche ihm eignen". Dem Wortlaut nach könnte man hier auf eine allgemeine Auferstehung schließen. Aber dem Zusammenhang nach (vgl. Visio IV, § 6, V. 1—5) ist wohl nur an gesetzestreue und abtrünnige Israeliten zu denken. Dasselbe gilt für Visio V, § 5, V. 2 f., wo es ganz allgemein heißt, daß die Erde die Toten ohne jede Veränderung zurückgeben werde, und für Visio V, § 5, V. 6—10. Dort ist von der Verwandlung[32] der Auferstandenen die Rede, und zwar werden die Gottlosen noch häßlicher (V. 7. 9. 10), die Gerechten aber schließlich noch herrlicher sein als die Engel (V. 8. 8 b. 8 c. 8 d. 9 b. 10). Dieser Zustand ist ewig und unveränderlich: „Denn es gibt eine Zeit, die nicht vorübergeht, und es kommt die Weile, die ewig bleibt" (Visio IV, § 8, V. 13; vgl. auch V. 14 und 14 b)[33]. Keine Buße, Reue, Erkenntnis, Liebe oder Gebet kann mehr helfen, wie im sog. „Brief", der in mehreren Handschriften erhalten ist, gesagt wird (Brief VIII § 8, V. 1a. c. g). Angesichts der ewigen Dauer von Lohn und Strafe ist die in Visio III, § 8, V. 12 und 12 b erwähnte Vernichtung der Frevler sicherlich nicht eine vollständige Austilgung des Seins, sondern die endgültige Verdammnis[34].

Allem Anschein nach schildert uns also die Baruchapokalypse die Auferstehung als eine allgemeine, aber nur bezüglich der Teilnahme der Israeliten[35].

In 4 Esra.

Dieses, auch Esra-Apokalypse genannte Buch, das aus sieben Visionen besteht, wurde etwa um 100 n. Chr. abgeschlossen. In dieser Apokalypse wird gelehrt, daß der Messias am Anfang des messianischen Reiches[36] erscheinen wird mit einigen wenigen bevorzugten Israeliten der Urzeit. Daß es sich bei diesen Begleitern des Messias wirklich um Auferstandene handelt, geht aus dem Text nicht hervor, und zwar bei keiner Überlieferung des Textes (Visio III, § 5, V. 3; Visio VI, § 10, V. 2 b). Sind jene darunter zu verstehen, die entrückt worden sind, ohne den Tod zu sehen (Visio II, § 10, V. 10), so kann ebenfalls von einer Auferstehung nicht gesprochen werden[37]. Vor dem Endgericht aber,

---

[32] Vgl. Messel, a. a. O. 156 ff. [33] Vgl. Bar. Brief (VIII) § 8, V, 1 b.
[34] Vgl. Bar. Brief (VIII) § 8, V. 2.
[35] Vgl. Nötscher, a. a. O. 285; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 272; Volz, a. a. O. 241; v. Gall, *Βασιλεία τοῦ θεοῦ* 310 u. A. 2.
[36] Vgl. Hadorn, Das tausendj. Reich 24 ff.
[37] Vgl. Keulers, Die eschatol. Lehre d. 4. Esr. 81: dieses Wiedererscheinen ist zu unterscheiden von Auferstehung; Nötscher, a. a. O.

Im Apokryphon Ezechiel[12].

In den erhaltenen Bruchstücken dieser Schrift, die in der Zeit von 50 v. Chr. und 50 n. Chr. verfaßt sein muß, wird von einem Diebstahl erzählt, den ein Blinder und ein Lahmer gemeinsam ausführen, indem der Blinde den Lahmen trägt. Beide sind deswegen auch der Strafe verfallen. Genau so ergeht es dem Menschen bei der Auferstehung. Mit Leib und Seele gemeinsam hat er das Gute oder das Böse getan. Beide werden daher belohnt oder bestraft werden, wenn die Vergeltung im Gericht kommt. Indem so die Teilnahme der Bösen am Gericht behauptet wird, darf die Auferstehung als allgemeine betrachtet werden.

In den Psalmen Salomons[12a].

Diese Sammlung von 18 Liedern stammt wohl aus dem ersten Jahrhundert vor Christus. Sie sind in Palästina entstanden und waren ursprünglich hebräisch geschrieben, sind aber in griechischer Sprache auf uns gekommen.

Für die Auferstehung der Gerechten wird die eine Stelle 3, 11—12 angeführt: „Des Sünders Verderben ist ewig und sein wird nicht gedacht, wenn er (Gott) die Frommen heimsucht. Das ist der Teil der Sünder in Ewigkeit; aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben, und ihr Leben (verläuft) im ewigen Licht und (dies) wird nimmer versiegen."

Nach Messel[13] kann der Ausdruck „ewig" nicht die Bedeutung „individuelle Ewigkeit"[14] haben. Er bezeichnet nach Messel auch nicht das, was wir nach unserem religiösen Sprachgebrauch als überirdisch und jenseitig benennen[15]. *Πίπτειν* bedeute nicht „sterben", sondern sei wie das gleichwertige „Straucheln" ein Bild des Unglücks[16].

Daraus leite sich der Sinn des Wortes *ἀναστῆναι* in V. 10 und 12 ab. Durch den Zusammenhang und die Bildsprache des Psalmes sei „sichergestellt", daß das *ἀναστῆναι* sich „nicht auf die liegende Stellung des Toten" erstrecke, sondern auf das Erheben aus dem Unglück beziehe[17]. *ζωὴ αἰώνιος* sei also nicht das überirdische, jenseitige, sondern „das gewöhnliche irdische, diesseitige,

---

[12] K. Holl, Das Apokryphon Ezechiel (Aus Schrift und Geschichte, Festschrift für Adolf Schlatter, Stuttgart 1922, 85—98).

[12a] Kautzsch, a. a. O. II 127 ff.; Nikel, a. a. O. 322; Bousset-
ist und nach sieben Tagen plötzlich erwacht, das Gericht Gottes mitmacht und

[13] N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie 130 f.

[14] N. Messel, a. a. O. 130. [15] N. Messel, a. a. O. 130.

[16] N. Messel, a. a. O. 133. Daß *πίπτειν* nicht sterben bedeute, werde in V. 5 ff. klar genug.

[17] N. Messel, a. a. O. 133.

der Gegenwart des Dichters angehörende Leben"[18]. Das komme daher — und sei ein Beweis dafür, daß die Frommen der Salomopsalmen glaubten, in der Heilszeit zu stehen[19].

Ganz anders erklären Volz und Nötscher die Stelle[20]. Beide sehen darin ein Zeugnis für die Auferstehung der Gerechten, wobei es sich wohl um die gerechten Israeliten[21] handelt: „Das kann kaum etwas anderes bedeuten als dies: Die Gerechten erleben eine Auferstehung, der kein Tod mehr folgt; die Sünder stehen nicht auf, sondern bleiben dem ewigen Verderben überantwortet, dem sie mit dem Tode verfallen sind. Darum haben diese Grund, ihr Leben und den Tag ihrer Geburt zu verfluchen (3, 9. 10), ihr Unrecht verfolgt sie bis zur Hölle hinunter, sie gehen für ewig zugrunde (15, 10. 12). Ewiges Leben für die Frommen, Hölle, Dunkel und Verderben für die Sünder, das ist das Schema der Vergeltung (13, 11; 14, 3 f. 9; 15, 10. 13)"[22].

Dieser Auslegung von Ps 3, 11—12 gibt auch Bousset den Vorzug, wobei er jedoch anmerkt, nach dem ursprünglichen Sinne der Stelle könnte „ewiges" Leben für „langes" Leben stehen. In der griechischen Übersetzung sei ebenfalls vom „ewigen" Leben die Rede[23].

Alles in allem genommen ist von einer Auferstehung in den Psalmen Salomons nirgends sicher[24] die Rede. Doch wird nach Nötscher die Auferstehung der Gerechten vorausgesetzt, wenigstens nirgends in Abrede gestellt[25]. Eine Auferstehung der Gottlosen wird niemals erwähnt[26]. Die unsichere, schwankende und uneinheitliche Haltung[27] der salomonischen Psalmen in der Auferstehungsfrage außer Ps 3, 12 zeigt sich eben darin, daß eine dreifache Möglichkeit besteht: entweder der Fromme kommt wie in Ps 3, 12 in einen Zwischenzustand, aus dem er schließlich durch die Auferstehung befreit wird; oder der Fromme kommt sofort beim Tode in den Himmel; oder es ist überhaupt der Verstorbenen

---

[18] N. Messel, a. a. O. 132. 133. [19] N. Messel, a. a. O. 135.

[20] Paul Volz, a. a. O. 240; Nötscher, a. a. O. 267 f.; vgl. v. Gall, *Βασιλεια του θεου* 311.

[21] P. Volz, a. a. O. 240.

[22] Nötscher, a. a. O. 268; vgl. G. F. Moore, Judaism II 308.

[23] Bousset-Greßmann, Relig. d. Jud. 271.

[24] Nötscher, a. a. O. 268; Volz, a. a. O. 240; Bousset-Greßmann, Relig. d. Jud. 271.

[25] Nötscher, a. a. O. 268; Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1169: Die Ps S. „kennen nur die Auferstehung der Gerechten".

[26] Volz, a. a. O. 240; vgl. Messel, a. a. O. 127: den Höhepunkt der Strafe für die Sünder, auch der Strafe des messianischen Gerichtes, bildet in den Psalmen Salomons die Ausrottung von der Erde.

[27] Bousset-Greßmann, Relig. d. Jud. 271.

nicht gedacht, sondern nur von dem am Ende lebenden Geschlechte die Rede[28].

In der Baruchapokalypse[29].

Etwa im Jahre 70 n. Chr. syrisch abgefaßt, enthält die Schrift ähnliche eschatologische Anschauungen wie das Henochbuch. Jedoch findet die Auferstehung erst am Ende des messianischen Reiches bei der Rückkehr des Messias in den Himmel statt (vgl. Visio III § 8 V. 9)[30].

Ob die Auferstehung sich auf alle, oder nur auf Israeliten erstreckt, darauf gibt das Buch gar keine Antwort[31]. Jedenfalls sprechen folgende Stellen dafür, daß nur an eine Auferstehung der Israeliten gedacht wird:

Visio III, § 8, V. 9 f.: „Wenn darnach die Zeit der Ankunft des Messias erfüllt sein wird, und er in Herrlichkeit wiederkehrt, dann werden alle, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen. Zu jener Zeit werden sich die Kammern auftun, in denen die Zahl der Seelen der Gerechten aufbewahrt worden ist . . .“ Damit stimmt überein, wenn es Visio III, § 8, V. 2 heißt, daß nur diejenigen in jener Zeit beschirmt werden, „welche sich in jenen Tagen in diesem Lande befinden“. In Visio IV, § 6, V. 1—5 wird ausdrücklich „das vorhergesagte Gute“ für die sein, „welche geglaubt haben“, und das Gegenteil davon „für die Verächter“. Dabei wird genau unterschieden zwischen solchen, die zuerst gläubig waren und dann abfielen zum Heidentum (V. 4) und solchen, die vom Heidentum sich zum Judentum bekehrten (V. 5). Für die ersteren hat die ursprüngliche Zugehörigkeit zum Glauben keinen Wert, und den letzteren wird die anfängliche Ungläubigkeit nicht angerechnet.

Nach Visio IV, § 6, V. 8 f. muß der Staub herausgeben, was nicht sein „eigen“ ist und alles herstellen, was er bis auf diese Zeit der Auferstehung bewahrt hat.

---

28 Vgl. Volz, a. a. O. 240; Nötscher, a. a. O. 269; Bousset, a. a. O. 183—190.

29 Bruno Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in Deutscher Gestalt, Leipzig 1924; vgl. Kautzsch, a. a. O. II (V. Ryssel) 404—446; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 36.

30 Vgl. Nötscher, a. a. O. 283 u. A. 2; ebenso v. Gall, a. a. O. 302. Anderer Meinung ist Violet (Visio III, § 8, V. 9 f.), indem er die Stelle vom Beginn des mess. Reiches versteht.

31 Vgl. Nötscher, a. a. O. 284; dagegen Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1170: „Die Aussagen der syrischen Baruchapokalypse lauten zwiespältig: während einige Stellen nur die Auferstehung der Gerechten zu kennen scheinen, ruhen andere durchaus auf der Annahme der allgemeinen Totenauferstehung“; Jeremias, a. a. O. 107.

Dann wird die Vernichtung entführen, „die ihr eigen sind", und „das Leben die, welche ihm eignen". Dem Wortlaut nach könnte man hier auf eine allgemeine Auferstehung schließen. Aber dem Zusammenhang nach (vgl. Visio IV, § 6, V. 1—5) ist wohl nur an gesetzestreue und abtrünnige Israeliten zu denken. Dasselbe gilt für Visio V, § 5, V. 2 f., wo es ganz allgemein heißt, daß die Erde die Toten ohne jede Veränderung zurückgeben werde, und für Visio V, § 5, V. 6—10. Dort ist von der Verwandlung [32] der Auferstandenen die Rede, und zwar werden die Gottlosen noch häßlicher (V. 7. 9. 10), die Gerechten aber schließlich noch herrlicher sein als die Engel (V. 8. 8b. 8c. 8d. 9b. 10).

Dieser Zustand ist ewig und unveränderlich: „Denn es gibt eine Zeit, die nicht vorübergeht, und es kommt die Weile, die ewig bleibt" (Visio IV, § 8, V. 13; vgl. auch V. 14 und 14b) [33]. Keine Buße, Reue, Erkenntnis, Liebe oder Gebet kann mehr helfen, wie im sog. „Brief", der in mehreren Handschriften erhalten ist, gesagt wird (Brief VIII § 8, V. 1a. c. g). Angesichts der ewigen Dauer von Lohn und Strafe ist die in Visio III, § 8, V. 12 und 12b erwähnte Vernichtung der Frevler sicherlich nicht eine vollständige Austilgung des Seins, sondern die endgültige Verdammnis [34].

Allem Anschein nach schildert uns also die Baruchapokalypse die Auferstehung als eine allgemeine, aber nur bezüglich der Teilnahme der Israeliten [35].

In 4 Esra.

Dieses, auch Esra-Apokalypse genannte Buch, das aus sieben Visionen besteht, wurde etwa um 100 n. Chr. abgeschlossen. In dieser Apokalypse wird gelehrt, daß der Messias am Anfang des messianischen Reiches [36] erscheinen wird mit einigen wenigen bevorzugten Israeliten der Urzeit. Daß es sich bei diesen Begleitern des Messias wirklich um Auferstandene handelt, geht aus dem Text nicht hervor, und zwar bei keiner Überlieferung des Textes (Visio III, § 5, V. 3; Visio VI, § 10, V. 2b). Sind jene darunter zu verstehen, die entrückt worden sind, ohne den Tod zu sehen (Visio II, § 10, V. 10), so kann ebenfalls von einer Auferstehung nicht gesprochen werden [37]. Vor dem Endgericht aber,

---

[32] Vgl. Messel, a. a. O. 156 ff. [33] Vgl. Bar. Brief (VIII) § 8, V, 1b.

[34] Vgl. Bar. Brief (VIII) § 8, V. 2.

[35] Vgl. Nötscher, a. a. O. 285; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 272; Volz, a. a. O. 241; v. Gall, *Βασιλεια τοῦ ϑεοῦ* 310 u. A. 2.

[36] Vgl. Hadorn, Das tausendj. Reich 24 ff.

[37] Vgl. Keulers, Die eschatol. Lehre d. 4. Esr. 81: dieses Wiedererscheinen ist zu unterscheiden von Auferstehung; Nötscher, a. a. O.

am Ende der messianischen Zeit, findet eine allgemeine Auferstehung statt „ohne jede Beschränkung“ [38]. Das geht aus Visio II, § 5 hervor, wo davon gesprochen wird, daß Gott die, „die früher waren und die jetzt sind und die sein werden“, zusammen richten wird. Ebenso wird in Visio VII, § 5, V. 10 f. das Gericht als ein allgemeines Gericht über Gute und Böse geschildert, das nach der Auferstehung kommen werde. Deutlich wird die künftige Auferweckung aller [39] beschrieben in Visio III, § 5, V. 7: „Hergeben wird die Erde, die in ihr schlafen und hergeben der Staub, die in ihm ruhen, hergeben die Kammern die ihnen anvertrauten Seelen.“ Darauf findet das Gericht [40] statt, auf welches das Ende des messianischen Reiches folgt (Visio III, § 5, V. 8).

Kabisch [41] läßt die Seelen der Verstorbenen bereits mit einer Leiblichkeit ausgestattet sein und hält somit eine Auferstehung des Leibes für überflüssig. Ihm gegenüber betont Keulers [42] mit Recht, daß nach unserer Stelle eine Auferweckung des Leibes und dann dessen Wiedervereinigung mit der Seele stattfindet. Er verweist dabei auf Stellen wie Visio I, § 2, V. 1—4; III, § 11, V. 1 f.; III, § 12, V. 1; III, § 13, V. 1; VII, § 2, V. 12. Die Annahme einer Auferstehung im 4. Esra lehnt Volz [43] ab, der aus der Apokalypse wohl eine Fortdauer der Seele, jedoch eine für immer dauernde Vernichtung des Leibes herausliest: Visio III, §§ 10—12. Aber auch gegen diese Ansicht bemerkt Keulers [44] richtig, es sei nirgends angedeutet, daß der Leib für immer vergehe. Auch wenn es heißt, der sterbende Mensch gebe seine

291 f.: nach dem Wortlaut des Textes ist nicht zu unterscheiden, ob die Begleiter des Messias wirklich Auferstandene sind. Ausgeschlossen ist es nicht. Darum ist eine doppelte Auferstehung eine unsichere Annahme.

[38] Keulers, a. a. O. 150, vgl. 82; so auch Strack-Billerbeck, a. a. O. IV 2, 1169; Nötscher, a. a. O. 290; Bousset- Greßmann, Rel. d. Jud. 271 f.; v. Gall, *Βασιλεία τ. ϑ.* 308; Jeremias, a. a. O. 107.

[39] Messel, a. a. O. 120 hält eine allgemeine Auferstehung für unwahrscheinlich.

[40] Messel, Die Einheitlichkeit der jüd. Eschatologie 116. 184: das Gericht ist nicht individuell, „es sind die Nationen, die angeredet werden“. 120: es ist wahrscheinlich nur die letzte Generation, die plötzlich gestorben ist und nach sieben Tagen plötzlich erwacht, das Gericht Gottes mitmacht und dann „einfach weiterlebt“. Dagegen sieht Volz, a. a. O. 52 in der Bezeichnung excitatae gentes die Summe aller einzelnen Heiden; vgl. Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 289—301: Die Eschatologie und der religiöse Individualismus, bes. 298: „In der Hoffnung auf eine jenseitige Vergeltung gipfelte der Individualismus der jüdischen Frömmigkeit.“

[41] Das vierte Buch Esra 68 f.

[42] A. a. O. 151.

[43] A. a. O. 253. [44] A. a. O. 152.

Seele zurück, der Geist trenne sich vom Körper, um zu seinem Schöpfer zurückzukehren, der Tod sei eine Befreiung von diesem sterblichen Gefäß, so ist damit eine künftige Wiederbelebung des Leibes nicht ausgeschlossen.

Nach Keulers'[45] Auffassung ist 4 Esra bezüglich des Verhältnisses zwischen Leib und Seele von hellenistischen Ideen beeinflußt. Im Gegensatz dazu ist aber der Zustand nach dem Tode nur ein Zwischenzustand[46], dem durch die Auferstehung des Leibes ein Ende gemacht wird. Die Gerechten glänzen nach der Auferstehung wie die Sterne, das Antlitz der Gottlosen ist dunkler als die Finsternis (Visio III, § 12, V. 7. 10. 12; § 16, V. 11). Die Zahl derjenigen, die zur Seligkeit gelangen, ist bedeutend geringer im Vergleich zur Zahl derer, die zur ewigen Qual verdammt werden (Visio III, § 19, V. 1—4; § 28, V. 2). Auffallend ist noch, daß der Messias nach seiner Herrschaft auch mit allen Menschen stirbt (Visio III, § 5, V. 4), aber von einer Auferstehung desselben nicht die Rede ist.

In der Schrift: Das Leben Adams und Evas[47].

Die Schrift ist wahrscheinlich in der Zeit zwischen dem Tempelbau des Herodes und der Zerstörung desselben, also zwischen 19 und 70 n. Chr. entstanden. Sie liegt in einer zweifachen Form vor, die eine gemeinsame Quelle hat und zum großen Teile übereinstimmt. Die Fassung a wird Apokalypse Mosis, die Fassung b wird Vita Adae (*βίος Ἀδάμ*) genannt. In der Apk. Mosis 13 wird verkündigt: „Da wird alles Fleisch von Adam an auferstehen bis zu jenem großen Tag, alle welche heiliges Volk sind.“ Die Aussage des Vordersatzes, die man unwillkürlich auf eine allgemeine Auferstehung beziehen wird, erscheint im Nachsatz allerdings auf die Gerechten eingeschränkt. Letzteres ist auch der Fall Apk. Mos. 28, wo es heißt: „Wenn du dich vor allem Bösen bewahrst, will ich dich wieder auferwecken zur Zeit der Auferstehung.“ Wenn dagegen Apk. Mos. 41 dem Adam verheißen wird, daß er mit dem Menschengeschlecht, das aus seinem Samen stamme, auferweckt werde, so ist wohl das ganze Menschengeschlecht damit gemeint, nicht nur soweit es gerecht ist[48].

---

[45] A. a. O. 152.

[46] Keulers, a. a. O. 153.

[47] Kautzsch, a. a. O. II (C. Fuchs) 506—528; vgl. Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 22 f.; Nikel, a. a. O. 323 verlegt die Entstehungszeit in das vierte und fünfte Jahrhundert n. Chr.

[48] Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 272 A. 3 versteht die Formel nur von den Gerechten; vgl. Nötscher, a. a. O. 293.

Nach Nötscher erscheint auch Apk. Mos. 10, 28. 43; Vita 51, die Zeit der Auferstehung „als stehender Ausdruck offenbar im Sinne der Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung am Ende“ [49]; auch ist er der Ansicht [50], in Apk. Mos. 13 solle die Allgemeinheit der Auferstehung von 41 f. nicht aufgehoben werden.

Im 4. Buch der Sibyllinen [51].

Entstanden ist das Buch wohl in dem 1. Jahrhundert nach Christus. Die Auferstehung geht dem großen Gerichte voraus und erstreckt sich auf alle [52]. Doch ist sie für die Gottlosen nur eine vorübergehende zum Gerichte. Nach demselben werden die Bösen von der Erde verschlungen, die Gerechten aber leben auf der Erde weiter: 4, 178—188. Unter den Gerechten sind wahrscheinlich nur die Juden, unter den Gottlosen die Heiden zu verstehen. Es werden wohl auch nicht nur diejenigen auferstehen, die den Weltuntergang durch Feuer erleben und dabei hier verzehrt werden, sondern auch die früher Verstorbenen [53].

Im Pseudophokylideischen Lehrgedicht [54].

Dasselbe ist wohl jüdischer Herkunft, seine Entstehungszeit läßt sich jedoch nicht sicher feststellen. In den VV. 100—105 findet sich die Bestimmung, daß das Ausgraben und Sezieren von Leichen nicht erlaubt ist, „mit Rücksicht auf die Hoffnung, daß die Reste der Dahingeschiedenen aus der Erde wieder ans Licht kommen und dann wieder jung werden, während die Seelen unversehrt in den Verstorbenen bleiben“ [55]. Doch liegt vielleicht gerade an dieser Stelle eine Interpolation vor, woraus zu folgern ist, daß das Gedicht bezüglich der jüdischen Auferstehungslehre mit einer gewissen Vorsicht zu verwenden ist [56].

---

49 A. a. O. 294.

50 A. a. O. 294; vgl. Volz, a. a. O. 245; Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1171: beide Schriften vertreten die allgemeine Auferstehung.

51 Kautzsch, a. a. O. II (Blaß) 177 ff.

52 Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 272; Nötscher, a. a. O. 272 ff.; v. Gall, *Βασιλεία τ. ϑ.* 309; Volz, a. a. O. 251 ff.; Jeremias, a. a. O. 107.

53 Nötscher, a. a. O. 273; nach Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1171 lehrt das vierte Buch der Sibyll. die allgemeine Auferstehung.

54 Jakob Bernays, Gesammelte Abhandlungen, hrsg. von Usner, Berlin 1895, 254 ff.; vgl. Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 29 f.

55 Nötscher, a. a. O. 273 f.

56 Vgl. Nötscher, a. a. O. 274; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 29 nennt den Verfasser einen „harmlosen Fälscher“.

In dem Buche: Die Testamente der zwölf Patriarchen[57].

Die ursprünglich jüdische Schrift ist nach Nikel im Anfang des 2. Jh. nach Christus von einem Judenchristen verfaßt[58]. In ihr ist ein Rückschritt in der Auferstehungslehre zu verzeichnen. Die Vergeltung ist irdisch und diesseitig, d. h. die Gerechten stehen auf, um am messianischen Reiche teilzunehmen: Juda 23. 24. 25; Sim. 6; Sabulon 10. Auferstehen werden nach Jud. 25 hauptsächlich die Märtyrer; nach Sab. 10 jene, die das Gesetz Gottes und die Gebote des Vaters Sabulon befolgten, während die Gottlosen ohne Hoffnung auf Auferstehung ins ewige Feuer geworfen werden. Nach Lev. 4 könnte man annehmen, daß die Unterwelt ihre Toten herausgeben muß, die Stelle ist aber unklar und außerdem wahrscheinlich eine christliche Interpolation. Aus dem gleichen Grunde ist Dan. 5 nicht beweiskräftig, wo gesagt wird, daß Gott die aus den Händen Beliars befreiten Seelen der Heiligen im Garten Eden wohnen lassen werde. Benj. 10 läßt alle auferstehen. Doch bezieht sich diese Allgemeinheit, die entweder zur Herrlichkeit oder zur Schande führt, offenbar nur auf die Nachkommen der Patriarchen, also auf die Israeliten[59].

Im Testament Abrahams[60].

Die umfangreiche jüdische Legende in leichter christlicher Bearbeitung liegt in zwei griechischen Rezensionen vor. P. Rießler hält an dem jüdischen Ursprung fest, während Nötscher die Entstehung der Schrift in die christliche Zeit verlegt.

In der kürzeren, älteren Fassung herrscht die Vorstellung, daß jede Seele sofort nach dem Tode des Menschen einzeln für sich gerichtet wird; die Seele des Gerechten kommt in den Himmel

[57] Kautzsch, a. a. O. II (F. Schnapp) 458 ff.; vgl. Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 14 f.; Nikel, a. a. O. 322.

[58] Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 14 datiert die jüdische Grundschrift in die Zeit der Makkabäer.

[59] Vgl. Nötscher, a. a. O. 294 f.; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 272: „Die Grundschrift der Testamente verweilt ausschließlich bei dem Gedanken der Auferstehung der Gerechten." Volz, a. a. O. 244 f. sieht in der griechischen Übersetzung von Benj. 10 die allgemeine Auferstehung ausgesprochen; die Aussagen der armen. Rezension jedoch hält er für unklar und nicht einwandfrei; einen ähnlichen Unterschied macht er bei Lev. 4; vgl. v. Gall, a. a. O. 307 f.; G. F. Moore, Judaism II 307; Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1169: „Die Testamente weissagen zunächst die Auferstehung der Stammväter, dann aber auch die der Gerechten und endlich die Auferstehung aller, der Guten und der Bösen, auch der Heiden."

[60] Vgl. P. Rießler, in: Tübinger theol. Quartalschrift 106 (1925/26) 3 ff.; Nötscher, a. a. O. 296 f.; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 45.

(14, 6), die des Gottlosen verfällt dem ewigen Verderben (8, 11). Der Leib der Verstorbenen bleibt auf der Welt, bis er nach siebentausend Zeiten auferweckt wird (7, 17).

b) Schriften, die den Auferstehungsglauben nicht bezeugen[61].

Man sieht, daß im 1. Jahrhundert v. Chr. ungefähr der Glaube an die Auferstehung weit verbreitet ist. Doch besteht keine einheitliche Auffassung bezüglich einer Auferstehung aller oder einzelner. Auch ist der Auferstehungsglaube noch nicht in allen Kreisen zu finden. Wir besitzen Schriften, in denen nicht von ihm die Rede ist.

Buch der Jubiläen[62].

Entstanden ist das Buch ungefähr in der Makkabäerzeit[63]. Zwar findet sich Jub. 5, 10 und 10, 8 der Gedanke an das große Gericht, dem nichts entgehen wird. Die Bösen werden ewig bestraft (36, 9 ff.), die Gerechten genießen im Geiste viel Freude, während ihr Leib im Grabe ruht; auch nehmen sie geistigerweise teil an dem Triumph und dem Frieden der erlösten Gemeinde auf Erden, wenn sie ihre Feinde besiegt (23, 30 f.) hat. Von einer Auferstehung aber ist nicht die Rede. Offenbar herrscht die Ansicht, daß ewige Strafe und ewige Seligkeit gleich nach dem Tode eintritt. Nach Nötscher bedeutet die Nichterwähnung der Auferstehung in dem Buch der Jubiläen „keine grundsätzliche Ablehnung, sondern ist nur auf Zufall oder auf unbestimmte Ausdrucksweise zurückzuführen“[64].

Die Assumptio Mosis[65].

Das Buch stammt aus dem Anfange unserer Zeitrechnung. Es kennt nur eine diesseitige Vergeltung[66].

Der slavische Henoch[67].

Die ursprünglich griechische Schrift lehrt Präexistenz der Seelen (vgl. 23, 5; 30, 8). Nach der Trennung vom Leibe existieren

[61] Vgl. v. Gall, a. a. O. 306.

[62] E. Kautzsch, a. a. O. II (E. Littmann) 39—119.

[63] Nikel, a. a. O. 322: „Das Buch ist wahrscheinlich in Palästina um 50 n. Chr. von einem wissenschaftlich gebildeten Juden verfaßt.“

[64] A. a. O. 262; vgl. a. a. O. 245 f.

[65] Kautzsch, a. a. O. II (C. Clemen) 311—331; vgl. Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 21 f.; Nikel, a. a. O. 322.

[66] Nötscher, a. a. O. 263.

[67] Vgl. N. Bonwetsch, in: Texte und Untersuchungen, 3. Reihe; XIV 2 (1922); Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 22; Nikel, a. a. O. 322.

diese wieder allein für sich. An dem großen Gericht, das Gott am Ende abhält, nehmen nur die Geister der Verstorbenen teil, besonders die der Bösen [68]. Von einer dem Gerichte vorausgehenden Auferstehung findet sich keine Spur [69], was vielleicht in der ursprünglichen griechischen Abfassung begründet ist.

4 Makkabäerbuch [70].

Wahrscheinlich ist das Buch vor 70 n. Chr. von einem griechisch gebildeten Juden abgefaßt. Außer der Nichterwähnung der Auferstehung fehlt auch die Lehre vom Zwischenzustand und Weltgericht. Diese Begriffe sind auch vollständig überflüssig, wenn der Tod für die Gerechten die Geburt zur Unsterblichkeit ist (16, 13), oder wenn der Gerechte nach dem Tode zu den Vätern aufgenommen wird (13, 17; 18, 23) und bei Gott ist (9, 8). Jedenfalls genießen sie schon jetzt die ewigen Freuden (vgl. 17, 5. 18; 18, 3), und aus dem Zusammenhang (13, 17; 16, 25; 18, 23) ist zu schließen, daß die ewige Seligkeit gleich nach dem Tode beginnt [71]. Ganz im Gegensatz zu 2 Makk finden die makkabäische Mutter und ihre sieben Märtyrersöhne ihren Trost nicht etwa in der Hoffnung auf die Auferstehung, sondern in der Hoffnung auf das ewige Leben (15, 3: *εἰς αἰώνιον ζωήν*) und auf die Unsterblichkeit (14, 4 f.; 18, 23) [72]. Dieser Gegensatz zum 2 Makk ist sehr beachtenswert. Auch die Gottlosen, die schon im irdischen Leben gestraft werden (18, 5), erwartet die ewige Feuersqual nach dem Tod (12, 12. 19). Das Schicksal des Leibes wird mit Schweigen übergangen. Nötscher [73] faßt sein Urteil dahin zusammen, daß im slavischen Henoch und 4 Makk, vielleicht auch in der Ass. Mosis, die Auferstehung wenn nicht ausdrücklich abgelehnt, so doch mit Absicht unberücksichtigt gelassen werde. Ihre Verfasser hatten den auf

---

[68] Vgl. Nötscher, a. a. O. 264 f.; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 273.

[69] Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1171.

[70] Kautzsch, a. a. O. II 149 ff.; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 32; Nikel, a. a. O. 321; v. Gall, a. a. O. 306: Der Verfasser hat bewußt den philosophischen Glauben an die Unsterblichkeit an Stelle des Auferstehungsglaubens gesetzt.

[71] Vgl. Nötscher, a. a. O. 266; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 294.

[72] Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1171 f.: „Das 4. Makkabäerbuch (aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert) bekennt sich zur Unsterblichkeitshoffnung, ohne dem Auferstehungsglauben irgendwie Ausdruck zu geben. Die hiergegen streitende Stelle 18, 17 f. gehört einem späteren Einschiebsel an."

[73] A. a. O. 266; vgl. Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 273.

jüdischem Boden längst bekannten Auferstehungsglauben wohl nicht angenommen. v. Gall[74] urteilt, daß der Verfasser des in hellenistisch-jüdischen Kreisen entstandenen 4 Makk bewußt den philosophischen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele an Stelle des Auferstehungsglaubens gesetzt habe.

§ 2. In den Schriften des Flavius Josephus und Philo.

Sowohl aus den Evv als auch aus dem Bericht der Apg wissen wir, daß die Lehre von der Auferstehung einen Hauptstreitpunkt bildete zwischen den beiden einflußreichsten Parteien des jüdischen Volkes. Während die Pharisäer an die Auferstehung glaubten[75], leugneten die Sadduzäer, die vornehme Klasse der Juden, die Auferstehung und suchten den Glauben daran lächerlich zu machen[76].

Ein ähnliches Bild über die Stellung der beiden jüdischen Hauptparteien in der Auferstehungsfrage gewinnen wir aus den Schriften des Flavius Josephus[77].

Flavius Josephus (geb. 37/38 n. Chr.) berichtet in Antiq. Jud. XVIII 1,4, daß nach der Lehre der Sadduzäer die Seelen mit den Körpern zugrunde gehen. Nach Bell. Jud. II 8,14 leugnen die Sadduzäer die Unvergänglichkeit der Seelen und eine zukünftige Vergeltung, sowohl was Strafe als was Lohn betrifft. Über den Auferstehungsglauben der Pharisäer schreibt Flav. Jos. in Antiq. XVIII 1,3: „Sie glauben, daß die Seelen eine unsterbliche Kraft haben und daß dieselben, je nachdem der Mensch tugendhaft oder lasterhaft gewesen, unter der Erde Lohn oder Strafe erhalten. Die Lasterhaften werden nach ihrer Lehre in immerwährender Gefangenschaft gehalten, während die Tugendhaften die Freiheit erhalten, ins Leben zurückzukehren“ (*ἀναβιοῦν*)[78]. Diese Stelle ist wichtig, weil sie zugleich eine Begrün-

[74] A. a. O. 306.

[75] K. Bornhäuser, Die Gebeine der Toten, betont die große Bedeutung der Totengebeine in der Auferstehungshoffnung der Pharisäer (1—28) und läßt auch Paulus diese Anschauungen der pharisäischen Lehre in der Hauptsache teilen (33—42); vgl. v. Gall, a. a. O. 310; G. F. Moore, Judaism I 172; II 380.

[76] S. oben S. 79f.

[77] Strack-Billerbeck, Kommentar IV 1, 344; IV 2, 1188f.

[78] Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1172: Die Angabe des Josephus, daß nach Ansicht der Pharisäer nur die Gerechten bei der Auferstehung wieder aufleben würden, während den Gottlosen ein ewiges Gefängnis bestimmt sei, „entspricht nicht dem, was wir aus den rabbinischen Quellen über den Auferstehungsglauben der Pharisäer wissen“.

dung des Auferstehungsglaubens der Pharisäer gibt, die in dem Vergeltungsgedanken liegt. In Bell. Jud. II 8, 14 kommt dieser Gedanke an eine künftige Vergeltung ebenfalls deutlich zum Ausdruck: Jede Seele ist unsterblich, aber nur die Seelen der Guten erhalten einen neuen Leib (*μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα*), die Seelen der Bösen dagegen werden mit ewiger Qual gestraft (vgl. Contra Apionem II 30)[79].

Flav. Jos. nennt noch eine dritte Anschauung, die der Essener[80], daß die Körper zwar dem Untergang für immer geweiht seien (*φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα*), die Seelen aber unsterblich für alle Zeiten weiterlebten. Der Tod sei eine Befreiung der Seele gleichsam aus langer Knechtschaft und der Anfang der Seligkeit für diese (Bell. Jud. II 8, 11). Diese ganz griechische Auffassung findet sich auch bei dem alexandrinischen Philosophen Philo, der den Gegensatz zwischen Geist und Materie, Seele und Leib besonders stark und häufig hervorhebt (z. B. Leg. Alleg. I 108; III 71. 72. 74; Vit. Mos. I 437. 438. 479. 482. 485. 506. 512). Der Leib ist nach ihm nichts anderes als ein Grab, ein Gefängnis, eine Haft, eine Truhe, ein Sarg der Seele. Durch den Tod wird sie daraus erlöst und befreit[81].

§ 4. In den rabbinischen Schriften[1].

Den Tod betrachtet man als Folge der Sünde Adams, aber zugleich auch als Strafe für die Sünden der einzelnen Menschen[2]. Die Auferweckung der Toten erfolgt durch Gott oder durch die Gerechten oder durch den Messias[3].

Vor allem ist sie eine Sache, die Gott zusteht. Er hat drei Schlüssel in der Hand, die nicht vergeben werden: den Schlüssel zum Regen, zum Mutterschoß und zur Neubelebung der Toten[4].

Zur Begründung der einstigen Wiederbelebung berufen sich die rabbinischen Gelehrten teils auf einzelne Schrifttexte, teils

---

[79] Nötscher, a. a. O. 270: „In Wirklichkeit beschränkte sich die Lehre der Pharisäer wohl darauf, daß der Gerechte bei der Auferstehung einen neuen Leib erhält.“ Ob oder wie sie über Einzelheiten der Auferstehung nachdachten, darüber bieten die Angaben des Josephus so wenig absolute Klarheit, wie die des NT.

[80] Nötscher, a. a. O. 271 f.

[81] Vgl. Nötscher, a. a. O. 262; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 712; Bousset-Greßmann, Rel. d. Jud. 33 f. 440 ff. (dort weitere Belege).

[1] Vgl. den Exkurs bei Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1172 ff.

[2] Strack-Billerbeck, Kommentar III 227 ff.

[3] Strack-Billerbeck, Kommentar I 523 f.

[4] Strack-Billerbeck, Kommentar I 523.

auf alttestamentliche Erzählungen von bereits erfolgten Totenerweckungen, oder sie beweisen dieselben durch Vernunftschlüsse[5]. Bezüglich der Gerechten findet sich die Anschauung, daß Gott in einem nahen Verhältnis zu ihnen stehe, diese Verstorbenen also für ihn nicht tot seien[6]. Der Geist Gottes[7], der Hl. Geist[8] und das Licht der Thora[9] werden ebenfalls als Grund mit der Totenauferweckung in Verbindung gebracht. Die Parallele Adam-Christus, d. h. der erste Mensch Adam und der zweite oder der letzte Mensch Adam, die vom Apostel Paulus als Auferstehungsbeweis verwertet wird (1 Kor 15, 22. 45), findet in der älteren rabbinischen Literatur keine Verwendung. Entweder ist dem „ersten" Menschen Adam der Messias als „Sohn des Pereç" oder als „Sohn des Nachschon" oder einfach der Messias gegenübergestellt[10]. Die Leugnung der Totenauferstehung wird nach rabbinischer Tradition auf die Schüler des Antigonus von Sokho, etwa um 150 v. Chr., zurückgeführt[11].

Das „Wie" der Auferstehung war für die rabbinischen Lehrer ein Hauptgegenstand der Beratung. Dabei zeigten die verschiedenen Auffassungen der beiden Schulen Schammais und Hillels in Bezug auf die Bildung des Auferstehungsleibes, bis zu welchen Kleinigkeiten man sich verlor[12]. Für die Gerechten gibt es einen siebenfachen Grad der Freude und Herrlichkeit, entsprechend den Verdiensten. Ihr Angesicht wird leuchten wie die Sonne, der Mond, die Sterne, der Blitz usw.[13]. Besonders wird ihnen die Unvergänglichkeit zuteil werden[14]. Es werden rabbinische Äußerungen angeführt, wonach man damit rechnete, daß die Gerechten oder auch alle Toten bei ihrer Wiederbelebung in ihren Kleidern auferstehen werden[15]. Bezüglich des ehelichen Lebens der Auferstandenen urteilt Billerbeck, daß die Frage der Sadduzäer (Mt 22, 28) wohl den Auferstehungsglauben ins Lächerliche ziehen will, daß aber die zugrunde liegende Vorstellung von der Wiederaufnahme des ehelichen Lebens durch die Auferstandenen nicht „lediglich als eine Frucht sadduzäischen Spottes anzusehen sei". In der alten Synagoge habe man es wohl für

---

[5] Strack-Billerbeck, Kommentar I 893 ff.
[6] Strack-Billerbeck, Kommentar I 892.
[7] Strack-Billerbeck, Kommentar III 241.
[8] Strack-Billerbeck, Kommentar I 194.
[9] Strack-Billerbeck, Kommentar III 516.
[10] Strack-Billerbeck, Kommentar III 477.
[11] Strack-Billerbeck, Kommentar I 885.
[12] Strack-Billerbeck, Kommentar III 473.
[13] Strack-Billerbeck, Kommentar I 209 b; I 792.
[14] Strack-Billerbeck, Kommentar II 255.
[15] Strack-Billerbeck, Kommentar III 475.

selbstverständlich gehalten, daß das Eheleben nach der Auferstehung fortgesetzt werde. Allerdings muß Billerbeck zugeben, daß ausdrückliche Zeugnisse in dieser Hinsicht nicht vorliegen, und die wenigen Stellen über Kindererzeugung in der Zukunft sich wahrscheinlich mehr auf die Tage des Messias als auf die Zeit der zukünftigen Welt beziehen[16].

Als Zeit der Auferstehung betrachtete man meistens den Beginn des messianischen Reiches. In den Tagen des Messias wird der Tod überwunden werden[17]. v. Gall vermerkt, daß bei den Rabbinen des späteren Judentums sich die Lehre vom Zwischenreich behauptete, indem sie „die Tage des Messias" ausdrücklich nicht als zum Olam habba gehörig rechneten. Sie habe durch Paulus (1 Kor 15, 23 ff.) in der christlichen Lehre vom Chiliasmus Eingang in die Kirche gefunden[18].

Über den Umfang der Auferstehung scheint es keine einheitliche Stellungnahme gegeben zu haben. Es wird sowohl die allgemeine als auch die teilweise Auferstehung der Toten in dem rabbinischen Schrifttum erwähnt. Es gibt Stellen, welche die allgemeine Auferstehung aller Menschen ausdrücklich erwähnen; Stellen, welche von der Auferstehung gottloser Israeliten und Nichtisraeliten sprechen oder allgemein die Auferstehung von Gerechten und Gottlosen betonen, ohne daß daraus ersichtlich ist, ob gottlose Israeliten oder Heiden damit gemeint sind. Andere Äußerungen setzen die Auferstehung von Nichtisraeliten voraus. Die Belege[19] für eine teilweise Auferstehung zeigen eine große Mannigfaltigkeit. Man kann sie in zwei Gruppen einteilen: zur ersten gehören jene Aussagen, die eine Auferstehung ausdrücklich auf bestimmte Menschenklassen einschränken; in der zweiten werden jene Stellen zusammengefaßt, die bestimmte Menschen ausdrücklich von der Auferstehung ausschließen. Daneben gibt es noch Aussagen, die an sich weder von allgemeiner noch von teilweiser Auferstehung reden, aber doch jene Menschenklassen

---

[16] Strack-Billerbeck, Kommentar I 887 ff.

[17] Strack-Billerbeck, Kommentar III 472. 481. 482. 483; vgl. G. F. Moore, Judaism III 379.

[18] *Βασιλεια του θεου* 302 f.; von Paulus behauptet dasselbe: Messel, a. a. O. 102 A. 1. Aber dagegen ist zu sagen: Daß Paulus es gewesen sein soll, welcher der Lehre vom Chiliasmus Eingang in die Kirche verschaffte, ist schlechthin undenkbar, da er nirgends diese Lehre in seinen Briefen erwähnt. Der angeführten Stelle allein dürfte, zumal dort von einem Zwischenreich durchaus nicht geredet wird, diese Bedeutung nicht zukommen; vgl. auch Strack-Billerbeck zu Offb 20.

[19] Strack-Billerbeck, Kommentar IV 2, 1174—1198 hat in seinem Exkurse: Allgemeine oder teilweise Auferstehung die Belege aus der rabbinischen Literatur ausführlich zusammengestellt.

erkennen lassen, deren Auferstehung man bestimmt erwartete.

§ 5. Vergleich zwischen den Vorstellungen des Spätjudentums und der Lehre Pauli.

Paulus ist in der Bejahung der Auferstehungshoffnung als ehemaliger Angehöriger der Pharisäerpartei fest gewurzelt in den hl. Schriften des AT. Aber für ihn ist im Gegensatz zu den Pharisäern die Teilnahme am Reiche Gottes nicht mehr bloß bedingt durch natürliche, leibliche Abstammung. Daraus folgt schon, daß auch die Hoffnung auf eine einstige Auferstehung, die zur Teilnahme am überirdischen Reiche Gottes führt, eine viel weitere, eine weltumfassende ist. Weiterhin geht daraus hervor, daß die Hoffnung auf eine derartige Auferstehung bei Paulus eine ganz andere Voraussetzung hat als in der altisraelitischen Religion. Der Apostel hat die Grundlagen dieser Auferstehung, Einheit mit Christus und Pneumabesitz, mit aller Deutlichkeit kundgegeben, ebenso das Mittel hierzu, die Taufe auf Christus. Gegenüber der großen Mannigfaltigkeit in Einzelheiten der Auferstehungslehre, wie sie sich aus dem jüdischen Schrifttum ergibt, ragt aus den paulinischen Briefen und aus seinen Äußerungen, die uns die Apostelgeschichte überliefert, eine im wesentlichen vollständig einheitliche und einfache Lehre hervor. So entspricht seine Auferstehungslehre ganz der Charakterisierung, durch die er die Auferstehung von den Toten als eine der ersten Grundwahrheiten des Christentums bezeichnet. Dies gilt namentlich auch von dem, was er über den Umfang der Auferstehung sagt. Wohl spricht Paulus direkt nur von der Auferstehung der Christen. Doch diese Tatsache beruht nicht etwa, wie zumeist in dem jüdischen Schrifttum, darauf, daß der Apostel in diesem Punkte im unklaren wäre, oder gar eine allgemeine Auferstehung aus nationalen oder religiösen Gründen überhaupt verneine. Der Grund hierfür liegt einfach in dem Umstand, daß es sich bei seinen Briefen um christliche Belehrungen handelt, die alle Fragen vom christlichen Standpunkte aus betrachten. Seine konstante Lehre von der Überwindung des Todes und vom allgemeinen Gerichte läßt deutlich erkennen, daß nach seiner Auffassung die Totenauferstehung eine allgemeine sein wird. Die Auferstehungslehre des Apostels Paulus erscheint also im Vergleich zur jüdischen Lehre als eine ganz und gar selbständige, vor allem hinsichtlich der Art ihrer Begründung und auch durch den bestimmten Glauben an ihren allgemeinen Umfang.

Nachtrag.

Das Problem des tausendjährigen Reiches in der Johannes-Apokalypse behandelt A. Wikenhauser in Röm. Quartalschrift 1932, Heft I/II. In diesem Aufsatz will W. die in seiner Freiburger Antrittsrede (Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes, Münster i. W. 1931) vertretene Auffassung ausführlicher begründen und zur Diskussion stellen. In seiner Antrittsrede (S. 29) vertritt W. den Standpunkt, daß auch Paulus scharf unterscheide zwischen der Auferstehung der Christen im Augenblick der Parusie Christi (1 Thess 4, 16; 1 Kor 15, 23. 52) und der Auferstehung aller Nichtchristen zu einem späteren Zeitpunkt, nämlich nach Vernichtung aller gottfeindlichen dämonischen Mächte, als deren letzte der Tod vernichtet wird (1 Kor 15, 26 = Apk 20, 14), durch den Messias. Dagegen wendet sich Allo, E. B. in einem Artikel: Saint Paul et ‚la double résurrection' corporelle (Revue Biblique 1932, No. 2, p. 187—209; vgl. auch die Rezension der Schrift Wikenhausers in der gleichen Zeitschrift, p. 302—305).

Stellen-Verzeichnis.

Altes Testament.

Apokryphen.

Neues Testament.

Röm

Bd. VIII. Heft 2: Dr. Max Rauer, Der dem Petrus von Laodicea zugeschriebene Lukaskommentar. 80 Seiten. 8⁰. Geh. 2,70.

Heft 3—5: Dr. Alfred Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert XX u. 440 Seiten. 8⁰. 2. Auflage in Vorbereitung.

Bd. IX. Heft 1—3: Prof. Dr. Haase, Apostel und Evangelisten. VIII u. 312 S. 11,25.

Heft 4—5: Dr. Burkard Frischkopf, Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage. VIII u. 192 S. 8⁰. Geh. 6,75.

Bd. X. Heft 1: Prof. Dr. K. Weiß, Voll Zuversicht! Zur Parabel Jesu vom zuversichtlichen Sämann. Mk 4, 26—29. IV u. 76 S. 8⁰. Geh. 2,70.

Heft 2: Prof. Dr. Gustav Klameth, Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen II. Die Ölbergüberlieferungen. 1. Teil. XII u. 140 S. Mit 6 Abbildungen und 2 Planskizzen. 8⁰. Geh. 5,40.

Heft 3—4: Dr. P. Tischleder, Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus. XVI u. 236 S. Geh. 8,50.

Heft 5: Dr. L. Haefeli, Caesarea am Meer. VIII u. 76 S. Mit 1 Karte. 3,24.

Bd. XI. Heft 1—2: Dr. theol. Wilh. Schauf, Sarx. Der Begriff „Fleisch" beim Apostel Paulus unter besond. Berücksichtigung seiner Erlösungslehre. XVI u. 208 S. 7,56.

Heft 3: Dr. theol. Philipp Haeuser, Anlaß und Zweck des Galaterbriefes, seine logische Gedankenentwicklung. VIII und 124 S. 4,85.

Heft 4: Dr. phil. et theol. Leo Haefeli, Flavius Josephus' Lebensbeschreibung. Mit einer Karte. IV u. 104 S. 3,82.

Heft 5: Bischof Dr. Bludau, Die Schriftfälschungen der Häretiker. IV u. 84 S. 3,05.

Bd. XII. Heft 1—2: Prof. Dr. Karl Pieper, Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit. 2./3. neubearbeitete und erweiterte Auflage. IV u. 291 S. Geh 8,28, Leinenband 9,90.

Heft 3: Prof. Dr. Heinrich Joseph Vogels, Evangelium Palatinum. Studien zur ältesten Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung. VIII u. 148 S. 6,12.

Heft 4—5: Dr. Karl Weiß, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit. 244 S. 9.58.

Bd. XIII. Heft 1—2: Dr. J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12—21. XXII und 268 S. 9,72.

Heft 3: Dr. Joseph Wobbe, Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur ntl. Theologie. XX u. 102 S. 5.50.

Heft 4—5: Dr. Friedr. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus. XXII u. 320 S. 15,—.

Bd. XIV. Heft 1: P. Wilhelm Koester S. J., Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus. In ihren Grundlinien dargestellt. XII u. 74 S. 2,96.

Heft 2—3: Prof. Dr. Heinrich Joseph Vogels, Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata, untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage. VI u. 346 S. 12,—.

Heft 4: Dr. Rudolf Schumacher, Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte und Erklärung. XI u. 139 S. 5,12. geb. 6,92.

Heft 5: Dr. J. Graafen, Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher. 72 S. 2,92.

Bd. XV. Prof. Dr. Karl Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. XLVIII u. 674 S.

Bd. XVI. Heft 1: Dr. Heinrich Molitor, Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus. XII u. 127 S.

In Vorbereitung:

Fr. Hüttermann, Untersuchungen zur Geschichte der altlateinischen Evangelienübersetzung.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen




UNIVERSITY OF CHICAGO
14 155 261

